



**DELHI UNIVERSITY
LIBRARY**

DELHI UNIVERSITY LIBRARY

Cl No. $\Delta 13: j^0 27: 21$ 12345

Ac. No 71004

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped
below An overdue charge of one anna will be charged for each day
the book is kept overtime

قرآن اور تصوف

از

جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب
منشی فاضل ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لا
صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

رفیق اعجازی ندوۃ المصنفین

جس میں کتاب سنت کے منشاء و اخذ کی روشنی میں حقیقی اسلامی تصوف کو منطقی
ترتیب اور وضاحت کے ساتھ ایک خاص اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جس کا مقصد
حصول مقام عبدیت مع الالوہیت اور یافت و شہود حق ہے اور اس کا قدرتی نتیجہ
محویت فی الحق اور یافت و شہود حق و خلق
باہتمام منیجر ندوۃ المصنفین دہلی

آدر پریس دہلی میں طبع ہوئی

مکتبہ شاہجیلہ
ارڈو بنگلہ دہلی

دُور روپیے
تین روپیے

غیر مجلد
مجلد

انتساب

میں اپنی اس پیش کش کو مولائی و آقائی حضرت مولانا
محمد حسین صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسم گرامی پر جن کے فیضان
توجہ اور برکات تربیت کا یہ راستہ نتیجہ ہے، جذبات تشکر و
امتنان کے ساتھ معنون کرتا ہوں ۛ

گرچہ از نیکیاں نیم خود را نیکیاں بتام
در ریاض آفرینش رشتہ گلدستہ ام

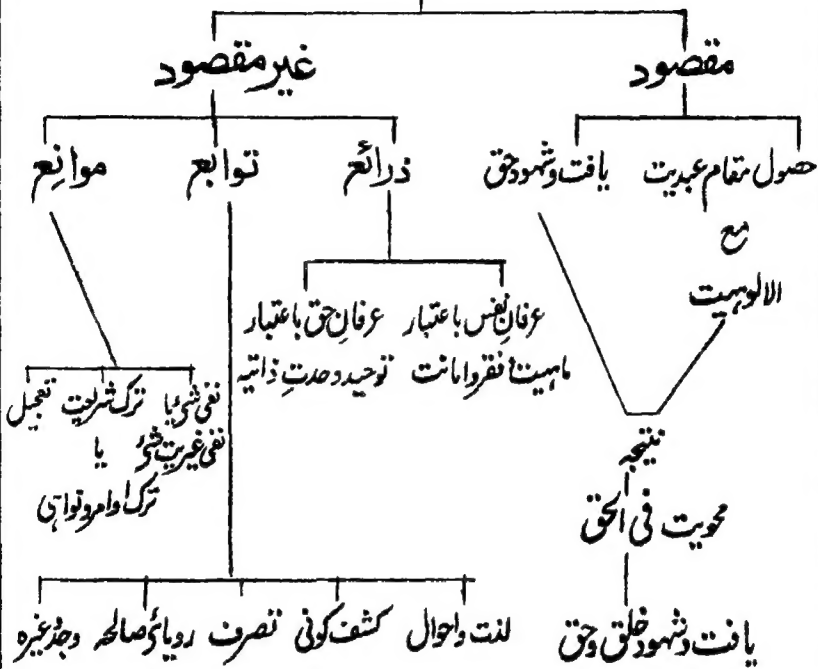
فهرستِ عنوانات

صفحه ۷	۱- مقدمه
۲۷ "	۲- عبادت و استعانت
۵۶ "	۳- قرب و معیت
۱۰۳ "	۴- تنزلاتِ ستمه
۱۳۴ "	۵- خیر و شر
۱۵۲ "	۶- جبر و قدر
۱۶۶ "	۷- یافت و شهود

فهرستِ نقشه‌جات

صفحه ۶	۱- سلوک الی الله
۵۵ "	۲- عبادت و استعانت
۱۰۱ "	۳- قرب و معیت
۱۰۲ "	۴- عبد الله
۱۰۷ "	۵- تنزلاتِ ستمه

سُلوکِ اِلی اللہ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(۱)

مُقَدِّمہ

تصوف کی لفظی تحقیق میں علماء اسلام کو سخت اختلاف رہا ہے لیکن اس کے مفہوم معنی کے تعین میں ہماری رائے میں اختلاف کی گنجائش نہیں۔ آئیے لفظی اشتقاق کی مویشگافیوں پر بھی ایک نظر ڈال لیں۔

(۱) عام طور پر ”صوفی“ کے لفظ کو ”صوف“ (پیشینہ) سے مشتق خیال کیا جاتا ہے، ابن خلدون کا یہی قیاس ہے۔ عربی لغت کی رو سے ”تَصَوَّفَ“ کے معنی ہیں اُس نے لباس صوف پہنا، جیسے تَقَمَّصَ کے معنی ہیں اُس نے قمیص پہنی۔ ابتداء میں صوفیہ کو ان کی صوف پوشی کی وجہ سے صوفی کہنے لگے۔ وجہ ٹھیک ہے لیکن صوفیہ صرف صوف پوشی ہی سے مخصوص و مختص نہیں اور نہ صرف صوف پوشی ہی اہل معرفت کی پہچان ہو سکتی ہے۔ صاحب کشف المحجوب نے تو کہہ دیا: الصفا من اللہ تعالیٰ انعام و اکرام والصوف لباس الانعامؑ۔

لے صفائی (باطنی) بندہ پر حق تو کا انعام و اکرام ہے اور صوف چارپایوں کا لباس ہے۔

(۲) اسی لیے بعض لفظِ صوفی کو صفا سے مشتق خیال کرتے ہیں، یعنی صوفی وہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے صفائیِ قلب سے زینت بخشی ہو اور قلب کی صفائی اور اصلاح سے ظاہر ہو کہ سائے جسد کی اصلاح ہو جاتی ہو اور تمام اعمال درست ہو جاتے ہیں (کمادورنی الحدیث الصبیح) معارفِ الہی کا انکشاف صفائیِ باطن ہی پر منحصر ہے، معنی صحیح میں لیکن لغوی اعتبار سے یہ اشتقاق درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ صفا سے جو لفظ مشتق ہو گا وہ لغتِ صحیح کی رو سے ”صفوی“ ہو گا نہ کہ ”صوفی“۔

(۳) بعض کی رائے میں صوفی لفظ صفا سے مشتق ہے یعنی صوفیہ حضورِ حق میں اپنے قلوب کے ساتھ صفیٰ دل میں حاضر ہوتے ہیں یہاں پھر معنی کے لحاظ سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، لیکن لغت کے اعتبار سے صفا کی طرف نسبت ہو تو ”صفی“ حاصل ہو گا نہ کہ صوفی۔

(۴) بعض نے صوفی کو ”صفۃ“ مسجدِ نبوی کی طرف منسوب کیا ہے حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض صحابہ نے (جن کی تعداد شتر بھی جاتی ہے) دنیوی تعلقات کو ترک کر دیا تھا اور ”فقرِ الی اللہ“ اختیار کر لیا تھا، وہ صرف ایک کپڑے میں زندگی بسر کرتے تھے ان میں سے بعض کا کپڑا تو گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے ہاں اس سے بھی کم تھا۔ ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور نہ اسیر کبھی دو کم کی غذا میں میسر ہوئی۔ ان کو اہلِ فقر

لے الا ان فی جسدہم ادرم مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وہی القلب (رواہ البخاری) ۲۵ ان الصفا صفۃ الصدیق۔ ان اردت صوفیاً علی التحقیق (کشف المحجوب ص ۳۰) یعنی صفا صمدی کا وصف ہے اگر صوفی واقعی صوفی ہو۔ نیز ”من یصفی احب فهو صاف ومن یصفی احبب فهو صوفی“ یعنی جس نے محبت کو غیر حق کی کدورت سے عاف و پاک رکھا وہ صوفی ہے اور جو محبوب حقیقی یعنی حق کو شرک و تعطیل سے منزہ اور غیر کے جنال سے پاک رکھا وہ صوفی ہے۔

کہتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے صفۃ مسجد نبوی کو اپنا قیام گاہ بنالیا تھا۔ صوفیہ کو بھی انہی اوصاف کی بنا پر اہل صفۃ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن یاد رکھو کہ اشتقاق لفظی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو صفۃ کی طرف نسبت ”صفی“ کا لفظ پیش کرتی ہے نہ کہ صوفی کا۔

(۵) علامہ لطفی جمعہ نے اپنی کتاب تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں اپنی تحقیق پیش کی ہے کہ صوفی کا لفظ ”شیو صوفیا“ سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی ”حکمت الہی“ کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں صوفی کی غایت حقیقت الحقائق کا جاننا ہوتی ہے۔ اپنی رائے کی تائید میں لطفی جمعہ اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ صوفیائے کرام نے اس علم کا اظہار اُس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا۔ اور فلسفہ کا لفظ اس زبان میں داخل نہیں ہوا۔

امام قشیری کی تحقیق کی رو سے لفظ صوفی سنہ ہجری کے کچھ پہلے مشہور ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد جس لقب سے اس زمانہ کے افاضل یاد کیے جاتے تھے وہ ”صحابہ“ تھا کسی دوسرے لقب کی اہمیت ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ ”صحابیت“ سے بہتر کوئی فضیلت نہ تھی جن بزرگوں نے صحابہ کی صحبت اختیار کی تھی وہ اپنے زمانہ میں تابعین کہلائے اور تابعین کے فیض یافتہ حضرات اپنے زمانہ میں اتباع تابعین کے ممتاز لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ اس کے بعد زمانہ کا رنگ بدلا اور لوگوں کے احوال و مراتب میں نمایاں فرق پیدا ہونے لگا۔

۱۔ مقابلہ کرد الرسالۃ القشیریۃ فی العلم بالتصوف للامام ابی القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری طبع مطبع دار الکتب العربیۃ الکبریٰ بمصر۔ ص ۱۲۶۔

۲۔ دیکھو تاریخ فلاسفۃ الاسلام (ترجمہ ولی الدین) مطبوعہ دارالترجمہ سرکار عالی حیدرآباد دکن۔
۳۔ جس کی پیشین گوئی اس حدیث میں کی گئی ہے۔ ظہور الالباب بعد المائتین۔

جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی جانب زیادہ تھی ان کو زآد و عباد کے ناموں سے یاد کیا گیا، کچھ ہی عرصہ بعد بدعات کا ظہور ہونے لگا اور ہر فریق نے اپنے زہد کا دعویٰ شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہل سنت نے جو اپنے قلوب کو حق تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں ہونے دیتے تھے اور جو اپنے نفوس کو خشیت الہی سے مغلوب رکھتے تھے انہائے زمانہ سے غلطی کی اختیار کر لی، اور ان ہی کو صوفیہ کے لقب سے یاد کیا جانے لگا۔ ان ہی حالات کو پیش نظر رکھ کر شیخ ابوعلی روزباری نے فرمایا ہے :-

الصوفي من لبس الصوف على الصفا صوفي وہ ہر جو صفائے قلب کے ساتھ صوف پوشی اختیار کرتا ہو
واذاق الهوى طعم الجفاء وكريم طريقه ہوائی نفسانی کو سختی کا مزہ چکھتا ہو، شرع مصطفویٰ کو
المصطفیٰ و كانت الدنيا منعد على القفا لازم کر لیتا ہو اور دنیا کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔
ان ہی بزرگ کے یہ اشعار ہیں :-

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا قدما و طنوا مشتقا من الصوف
ولست احل هذا الاسم غير تنبي صافي فصفوني الى ان لقب الصوفي له
تاریخ کی اس روشنی میں اب تصوف کے معنی و تضمن کا تعین آسان ہو۔

زمانہ قدیم و جدید کے اکابر صوفیہ کے اقوال تصوف کی تعریف اور صوفیہ کے اوصاف و خصوصیات کے بیان میں بے شمار ملتے ہیں، ان سب کا استقصاء غیر ضروری ہو، لیکن ان پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ان سب کا حاصل وہی نظر آتا ہو جو شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصوف کی جامع و مانع تعریف میں پیش کر دیا ہے :-

لہ لفظ صوفی کی تحقیق میں لوگ زمانہ قدیم سے جھگڑتے آئے ہیں اور اس کو صوف سے مشتق سمجھا ہو اور میں فی کا نام اس شخص کے سوا کسی اور کے لیے پسند نہیں کرتا جو صاف باطن و صاف معاملہ ہو یہاں تک کہ اس کا لقب صوفی ہو جائے (شیخ ابوعلی روزباری در تائید تحقیقہ العلیا از جلال الدین سیوطی)

”التصوف هو علم تعرف به احوال تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیہ نفس، تصفیہ اخلاق
 تزکیۃ النفوس، تصفیۃ الاخلاق تعمیر ظاہر و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے۔ تاکہ سعادت
 و تعمیر الظاہر الباطن لنیل ابدی حاصل کی جاسکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ
 السعادات الابدیۃ، موضوعہ تصفیۃ اخلاق و تعمیر ظاہر و باطن ہے، اور اس
 التزکیۃ و التصفیۃ و التعمیر و کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل
 غایتہ نیل السعادات الابدیۃ۔“ کرنا ہے۔

اب ہم اپنے اس دعوے کی تائید میں سلف کے چند اقوال نقل کرتے ہیں۔ ان سے
 صوفیہ کے اوصاف و خصوصیات خاصہ کی بھی تشریح ہو جائیگی۔ اختصار رہا ہے پیش نظر ہے:
 حضرت امام قشیری (رحمۃ اللہ علیہ) صاحب رسالہ تشریح جو تصوف پر شاید
 ”کتاب الملح“ کے بعد پہلا رسالہ ہے تصوف کے معنی صفائی کے لیتے ہیں یعنی صفائی باطن
 یا تصفیۃ اخلاق و اصلاح و تعمیر ظاہر و باطن، اسی لیے تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں:
 ”الصفا محملاً بكل لسان و ضدہ الکدر و وہی مذمومہ“
 اور اس کی تائید میں ایک حدیث بھی نقل فرماتے ہیں جس سے تصوف کے معنی کی وضاحت
 ہوتی ہے اور اس کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے:-

”اخبرنا عبد اللہ بن یوسف اصبہانی قال اخبرنا عبد اللہ بن یحییٰ الطلمی قال حدثنا
 الحسن بن جعفر قال حدثنا عبد اللہ بن نوفل قال حدثنا ابو بکر بن عیاش عن
 یزید بن ابی زیاد عن ابی حنیفۃ قال خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 متغیر اللون فقال ذهب صفو الدنیا و بقی الکدر فالموت الیوم تحفة لكل مسلم“
 یعنی: ابو حنیفہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف فرما ہوئے

اس حالت میں کہ آپ کا رنگ متغیر تھا اور فرمایا کہ دنیا کی صفائی گئی اور کدورت باقی رہی ہے، پس آج کل ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں القول فی طریق الصوفیہ کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

"ثماني فرغت من هذا العلم اقلت بهي على طريق الصوفية وعلت ان طريقة هم انما يتم بعلم وعمل وكان حاصل عليهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخلية بدن كسر الله"

یعنی: جب میں ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ ان کا طریقہ علم و عمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا قطع کرنا، اخلاقِ ذمیرہ اور صفاتِ خبیثہ سے پاک و منزہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکرِ الہی سے آراستہ کیا جائے۔

امام غزالی نے تصنیف و تدریس و افتاء کو چھوڑ کر اپنی شہرت کے عروج کے زمانہ میں صوفیہ کے طریق کو اختیار کیا تھا اور جنگوں میں پھر کرتے تھے، اسی زمانہ کا ذکر ہے کہ آپ سے ایک شخص نے مل کر کسی مسئلہ میں فتویٰ طلب کیا تو آپ نے اس کو فرمایا کہ "دور ہو تو نے مجھے" ایام البطالة کی یاد دلائی، اگر تو میرے پاس اس زمانہ میں آتا جب میں تدریس و افتاء کا کام کیا کرتا تھا تو میں تجھے فتویٰ دیتا۔ امام عالی مقام کو اب درس مدرسہ موسوسہ نظر آنے لگا تھا اور آپ نے اس زمانہ کو باطل زمانہ بابر بادی کا وقت قرار دیا۔ سچ ہے۔

اے دل طلب کمال در مدرسہ چند تکمیل اصول و حکمت مہندہ چند

ہرگز نہ کہ جز ذکر خدا و سوسہ است شرعے ز خدا بدار ایں و سوسہ چند (جامی)
 ابو الحسن نورانی تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں: "التصوف تولد کل حظ للنفس"
 یعنی تصوف حظ نفس کا چھوڑنا ہے یعنی غیر شرعی حظوظ نفسانی کا ترک کرنا ہے، صوفی ہوئی
 وہ جس سے آزاد ہوتا ہے، اور جانتا ہے کہ عمارت پر ہوسے اسیر اندر نفسی۔ وہ اپنے نفس کو علم اللہ
 کے تابع کر دیتا ہے، اس طرح اس کی ہوئی فنا ہو جاتی ہے، وہ واقف ہے کہ ابتلا ہوئی ضلالت
 ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (۱۱۶۲۳) ہاکت ہے: (وہم ہونہ فتوروی) (۱۱۶۲۳)
 حضرت بایزید بسطامی نے کیا خوب نصیحت فرمائی تھی

نیکو مثلے سنو ز پیر بسطام از دانہ طبع ببر کہ رستی از دام

ابوعلی قرظی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ التصوف هو الاخلاق
 الرضیہ۔ ابوسہل الصلوکی نے اس کی تعریف الاعراض عن الاعتراض سے کی ہے۔ اور
 ابو محمد الجیری نے کہا ہے التصوف الدخول فی کل خلق سنی والخرجہ من کل خلق دنی یعنی
 تصوف ہر نیک خصلت سے فرین ہونا ہے اور تمام بری نادتوں سے قلب کا تخلیہ کرنا ہے اور
 محمد بن القصاب کے نزدیک: "التصوف اخلاق کریمہ ظہورت فی زماں کریمہ من رجل
 کریم مع قوم کریم" یعنی تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانہ میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے ساتھ
 ظاہر ہوتے ہیں۔ سکتا ہے رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "التصوف خلق فمن زاد علیک فی الخلق
 فقد زاد علیک فی الصفا" یعنی تصوف خلق ہی کا تو نام ہے جو شخص تجھ سے اخلاق حسنہ
 میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائی قلب میں بھی بڑھ گیا۔

ان فحول صوفیہ کی ان تمام تعریفوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تصوف تزکیہ نفس و تصفیہ

اخلاق کا نام ہے۔ کیا انزال کتب ارسالِ رسل کی غایت تزکیہٴ نفوس و تصفیہٴ اخلاق نہیں تھی؟
 حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصد ہی مکارمِ اخلاق کی تہمید بیان فرمائی ہے:
 بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ اخْلَاقٍ

اور قرآن عزیز میں آپ کا کام یہ بتلایا گیا ہے: ”يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“ یعنی تزکیہٴ اخلاق، تعلیمِ کتاب و حکمت۔ اور فلاح دارین کا مدار تزکیہٴ اخلاق قرار دیا گیا ہے: قَدْ اخْلَجَ مِنْ ذِكْمِهَا وَقَدْ خَابَ مِنْ دُسْهِهَا۔ اب تصوف کے انکار کی گنجائش رہتی ہو اور نہ کسی کو یہ جرات ہو سکتی ہو کہ اس کو غیر اسلامی چیز قرار دے۔ اب ہم تصوف کی ان تعریفات پر غور کریں گے جو ”تعمیر باطن پر زور دیتی ہیں، خود تعمیر باطن کا کیا مفہوم ہے آگے چل کر صاف ہوگا۔

جنیدؒ نے صوفی کی تعریف اس طرح کی ہے: هُوَ اَنْ يَمِينَكَ الْحَقَّ عَنْكَ وَيُحْيِيكَ بِهِ۔ یعنی صوفی فانی زخویش و باقی بخت ہوتا ہے، وہ اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت) نامہ سے باقی ہوتا ہے، وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی ذات سے اُس کو بقا حاصل ہونی ہے۔

حسین بن منصور نے صوفی کو یوں سمجھا ہے: وَحْدَانِي الذَّات لَا يَقْبَلُ أَحَدًا لَا يَقْبَلُ أَحَدًا يَعْنِي صُوفِي وَحْدَانِي الذَّاتِ هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا هُوَ تَا H

لے مستشرقین مثلاً براؤن اور ٹکس کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف یا تو ایرانیوں سے ماخوذ ہے یا یونانیوں سے جیسا کہ ایک
 ظن ہے جو تصوفِ اسلامی کے اصل مآخذ سے لاعلمی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

لے سمعت عبد الرحمن بن يوسف الاصبهاني يقول سمعت ابا عبد الله محمد بن عمار الهمداني يقول سمعت ابا محمد الرستي
 يقول سئل عن التصوف فقال سمعت الجبدي رسله في ربه - ص ۱۲۶ -
 لے توحید کے لیے دیکھو قرب و معیت لے رسلہ قشیرہ - ص ۱۲۶ -

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقيم المحكم إلا عليه

عمر بن عثمان المکی سے تصوف کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ان یكون العبد فی کل وقت بما هو اولى به فی الوقت یعنی صوفی قدر وقت کی قیمت جانتا ہو اور ہر وقت جس کا ہوتا ہے اُس کا ہو رہتا ہو۔

لے آنکہ قبلہ بستاں روست ترا بر معنہ چرا حجاب شد پوست ترا
دل در پے این وآں نیکوست ترا یک دل داری بساں یک دست ترا (جامی)
رومؒ سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو فرمایا: "استزیال النفس مع الله تعالى علی مایرید" یعنی نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دینا ہی تصوف ہے، صوفی اپنے ارادے میں فانی ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا فضل اُس میں جاری ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجہ کے طور پر اُس کی کوئی مراد باقی نہیں رہتی اور نہ کوئی غرض اور نہ حاجت مرام، اب وہ شیخ جیلانیؒ کے الفاظ میں "ساکی الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدق منور الوجه، عاھل البطن غنیاً عن الاشیاء لحاتتھا" ہو جاتا ہے۔

معروف کرخیؒ نے تصوف کی تعریف میں فرمایا ہے: "التصوف الاخذ بالحقائق و المیاس مبنی ایدی الخلاق" یعنی تصوف حقائق کی گرفت اور خلق سے مایوسی پر جب صوفی پر حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حقیقت نافع و ضار حق تعالیٰ ہی ہیں تو پھر وہ ماسوائے حق سے نابینا ہو جاتا ہے اور غیر حق کے لیے نہ جو درد زیاں ثابت کرتا ہے اور نہ منع و عطا۔ بلاو عطا میں خدا ہی کو فاعل جھنسا ہے اور اسباب و وسائل کے لیے کوئی مستقل ہستی نہیں قرار دیتا:

لے توضیح کے لیے دیکھو قرب و معیت - ۵۲ و ۵۳ رسالہ فقیریہ ص ۱۲۔
۵۴ بادرکت اعضا و قلب مطمئن، درجہ دکشاہ سینہ، روشن چہرہ، باطن آباد و تعلق خالق کی وجہ سے تمام چیزوں سے پردہ (فتوح الغیب مقالہ ۶) ۵۵ رسالہ فقیریہ ص ۱۲۔

اللہ قضیٰ کل قضاء وقدّر
واللہ بہ وجہ نفع وضرر
لا حول ولا قوۃ الا باللہ
لولا تاخیرہ لما کان الاثر

حضرت غنئی نے صوفی کی پہچان یہ بتلائی ہے: ”الصوفی منقطع عن الخلق ومتصل بالحق، کقولہ تعالیٰ: واصطغناک لنفسی، قطعہ عن کل غیر، ثم قال لن ترانی“
یعنی صوفی خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہوتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے فرمایا تھا کہ میں نے تجھے اپنے لیے اختیار کر لیا ہے، غیر سے قطعاً منقطع کر دیا ہے۔ پھر آگے چل کر فرمایا تو مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتا“

اسی معنی میں ذوالنون کا قول ہے: ہم قوم انروا للہ عز وجل علی کل شیء یعنی صوفیہ وہ ہیں جنہوں نے تمام چیزوں پر خدا سے عزوجل کو ترجیح دی اور اُس کو پسند کر لیا، تو خدا سے عزوجل نے بھی تمام چیزوں پر ان کو ترجیح دی اور پسند کر لیا۔
صوفی کا مقصود اللہ، مطلوب اللہ، محبوب اللہ، اس کا جینا، مرنا، اس کی فکر اس کی عبادت صرف اللہ ہی کے لیے ہوتی ہے، وہ ماسوائے حق سے ہر حال میں بیگانہ ہوتا ہے، توجہ بغیر حق سے اس کے قلب کی تخلیص ہو جاتی ہے، اسی معنی میں وہ متصل بحق ہو جاتا ہے اور غیر حق سے منقطع:

زآئینش جان و تن توی مقصودم وز مردن و زلیتن توی مقصودم
تو دیر بربری کہ من بر فتم ز میاں گر من گویم زمن توی مقصودم
نصوف کی ان تعریفوں پر غور کرو تو تم کو یہ ماننا ہوگا کہ اس کی تعلیم صرف تزکیۂ نفوس و تصفیۂ اخلاق ہی کی حد تک محدود نہیں بلکہ یہ ”علم قرب“ بھی عطا کرتا ہے جس کے نتیجے کے طور پر صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے۔ صوفی کے

دل میں اللہ من حیث الباطن، نظر میں اللہ من حیث الظاہر پس جاتا ہے، اور اس کا علم و عمل سر اللہ ہو جاتا ہے۔

اب ہمیں ذرا اس اجمال کی تفصیل کرنی ضروری ہے۔ اول قدم صوفی کا یہ ہوتا ہے کہ وہ سالک کو یہ کھلاتا ہے کہ وہ کس طرح ”ہوئی“ کے پند سے نجات پائے، یعنی اپنے ذاتی نفسی علم سے نکل کر اللہ کے علم میں داخل ہو صوفی کی تعلیم مرتبہ دین کی تعلیم ہے۔ اس کا خلاصہ صرف دو لفظوں میں ادا کیا جاسکتا ہے: اللہ ہی ہمارے اللہ ہیں، یعنی وہی ہمارے معبود ہیں مسجود ہیں، مقصود ہیں، ہمارے رب ہیں، مستعان ہیں ہم اللہ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور ان ہی سے تمام مرادات و حاجات میں اعانت چاہتے ہیں: ایتاک نعبد و ایتاک نستعین۔ عبادات و استعانت کے نقطہ نظر سے ہم ماسوی اللہ سے کٹ جاتے نہیں اور فقر و ذلت یا بندگی کی نسبت اللہ ہی سے جوڑ لیتے ہیں، حق تعالیٰ کی مہبودیت و ربوبیت پر یقین انسان کو نام صفات و ذیلہ سے پاک اور تمام اوصاف حمیدہ سے آراستہ و پیراستہ کرتا ہے۔ اس کا قلب کفر و شرک، لُفاق و بدعت و فسق و فجور سے پاک ہو جاتا ہے اور ایمان و توحید صدق و حسنہ سے مزین۔ تصوف ابتداءً اسی تطہیر قلب کا نام ہے۔ اسی تطہیر قلب کو اوپر کی تعریفوں میں صوفیہ کرام نے ”حسن خلق“ دخول فی کل خلق، سنی و التحریر من کل خلق دنی“ یا ”اخلاق کریمہ“ کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا پچھو ذکر آپ اس کتاب کے پہلے باب میں پڑھینگے۔ جب مرتبہ دین میں ہم کو یہ علم عطا ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہمارے اللہ ہیں ہمیں ان ہی کی عبادت کرنی چاہیے اور ان ہی سے اعانت طلب کرنی چاہیے تو اکثر دلوں میں یہ سوال

۱۔ حضرت حسین بن منصور کی تعریف اوپر دیکھو۔ ان کی مزید توجیہ کے لیے آگے دیکھو۔ ص
۲۔ حضرت روم کی تعریف اوپر دیکھو۔
۳۔ دیکھو تفصیل کے لیے رسالہ ”قرآن اور سیرت سازی مطبوعہ دارالمصنفین اعظم لکھنؤ“

ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل و افتقار کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ تصوف دراصل اسی سوال کا جواب کتاب اور سنت کی روشنی میں دیتا ہے اور اسی کو علم قرب بھی کہتے ہیں۔ تصوف دراصل علم قرب ہی ہے اور صوفی جو علم قرب سے واقف ہوتا ہے، ذاتِ خلق سے ذاتِ حق کے قرب و اقربیت، احاطت و معیت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت کے تعین و نسبت کے راز کو جانتا ہے۔ اور نہ صرف جانتا ہے بلکہ اُس کو اللہ کا ادراک فی الانفس بھی حاصل ہوتا ہے اور اب اس کا نفس ہی فانی ہو جاتا ہے اور اسی لیے ہم اس کو مقرب کہہ سکتے ہیں۔ دیکھو سورہ واقعہ میں تین جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے: اصحابِ یمن، اصحابِ شمال اور مقربین۔ علم کے لحاظ سے دو جماعتیں قرار دی گئی ہیں اور ذات کے لحاظ سے ایک علم یا تو ہدایتی علم ہوگا یا اضلالی۔ جو لوگ علم ہدایتی کے پیرو ہیں جو علم اللہ ہے، جو دین میں ملتا ہے، وہ اصحابِ یمن ہیں، فَلَئِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ (پ ۱۵۷) کے مختصر جملہ سے ان کے انجام و عاقبت کی خبر دی گئی ہے۔ اور جو علم اضلالی کے متبع ہیں جو علم نفسی ہے، جس کو ”ہیئ“ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس کے اتباع کا نتیجہ ہلاکت و ضلالت بتایا گیا ہے۔ وہ اصحابِ شمال ہیں فَنُزِّلُ مِنَ الْجَحِيمِ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ (ایضاً) کے مختصر الفاظ سے ان کے انجام کو ظاہر کیا گیا ہے۔ اب ذات کے اعتبار سے ایک ہی جماعت ہو سکتی ہے اور وہ مقربین کی جماعت ہے۔ یہ لوگ نہ صرف اللہ کے علم رکھتے ہیں بلکہ اللہ کو بھی رکھتے ہیں۔ ان پر سرِ معیت کھل گیا ہے، وہ اللہ کو اپنے سے قریب و اقرب پاتے ہیں اپنا ظاہر و باطن پاتے ہیں، اول و آخر پاتے ہیں، محیط پاتے ہیں اور ساتھ دیکھتے ہیں۔ مَرَّحُوْا وَرَیْحَانٌ وَّجَنَّتْ نَّعِيْمٌ (ایضاً) سے ان کو بشارت دی گئی ہے۔

اسی بات کو دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو: کائنات من حیث کلی کو پیش نظر رکھ کر

تم حقیقت کا اظہار اس طرح کر سکتے ہو:- خالق، مخلوق، معیت خالق یا مخلوق۔
 جو لوگ خالق کو الہ جانتے اور مانتے ہیں، اُسی کی عبادت کرتے اور اپنی مانگ کا
 تعلق اسی سے رکھتے ہیں ”ایاک نعبد و ایاک نستعین“ پر قولاً عملًا ثابت ہیں اور اس
 صراطِ مستقیم کے رہرو، وہ اصحابِ یمن ہیں، ان کے لیے دنیا و آخرت میں سلامتی و برکت
 سے بعد موت مغفرت و جنت کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جو لوگ مخلوق کو الہ جانتے اور مانتے ہیں، اپنی احتیاجات و مرادات کو مخلوق ہی سے
 وابستہ سمجھتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنی ذلت و فقر (یعنی عبادت و استعانت کا اظہار
 کرتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنا ہاتھ پھیلاتے ہیں، وہ اصحابِ شمال ہیں، ضالین و
 مغضوبین“ ہیں۔ یہ بالکین کا طبقہ ہے۔

جو لوگ نہ صرف خالق ہی کو الہ جانتے اور مانتے بلکہ خالق و مخلوق کے ربط و
 کمال بھی رکھتے ہیں، رازِ معیت و سر وحدت سے باخبر ہیں وہی مقربین ہیں۔ ان کے لیے روح
 و ریحان کا وعدہ ہے اور یہ مقربین کو صرف رویتِ حق ہی سے مل سکتی ہے اور یہ مقربین بعد
 موت ہی جنتِ قرب میں داخل ہو جاتے ہیں۔

صوفی کو مقرب قرار دینے میں ہم منفرو نہیں۔ شیخ شہاب الدین سروردیؒ نے بھی
 عوارف المعارف میں یہی بات کہی ہے۔ چنانچہ وہ بابِ اول میں فرماتے ہیں:

”اعلم ان کل حال شریف نغزوہ الی الصوفی فی هذا الکتاب هو حال
 المقرب و لیس فی القرآن اسم الصوفی، واسم الصوفی ترک و وضع
 المقرب للمقرب علی ما سنشرحه ذلک فی بابہ“

”اگے چل کر اور ایک مرتبہ وضاحت فرماتے ہیں ”فلعلم انا معنی بالصوفیہ

المقربین، یعنی ”ہم صوفیہ کے معنی مقربین ہی کے سمجھتے ہیں۔“

اب مقربین کے علوم کیا ہیں اس کا اجمالی بیان اوپر کیا جا چکا ہے اور تو اس کی تفصیل اس کتاب میں آگے پڑھو گے۔ ان علوم کا تعلق ”سر معیت“ سے ہے۔ کتاب سنت سے یہ بات قطعی ہے کہ ذوات خلقی ذات حق کے غیر ہیں۔ دونوں میں کُلّی غیریت ہے اور بدیہی ضدین افغیر اللہ تفتون (یہ ع ۱۳) و نیز هل من خالق غیر اللہ (پ ۱۳) سے اس کا ثبوت مل رہا ہے۔ باوجود اس غیریت کے ذوات خلق سے ذات حق کی معیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت، یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں ”عینیت“ بھی کتاب و سنت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ بظاہر یہ بات متضاد سی نظر آتی ہے۔ کتاب و سنت ہی کی روشنی میں اس تناقص کو رفع کرنا چاہیے۔ علم قرب یا تصوف اس تضاد و تناقص کو رفع کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے حق تعالیٰ کی بات سے ثابت کرتا ہے، ان کے رسول کی تصریح و تفسیر سے ثابت کرتا ہے کہ ہماری ذات ”معلوم“ حق ہے اور غیر ذات حق ہے۔ ہمارے لیے صورت شکل، حد و مقدار، تعین و تجزیر اور حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک و منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہم میں صفات عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں، اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیق فعل نہیں۔ اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں ہم میں ثابت ہیں مثلاً وجود و انا، صفات و افعال، ملک و حکومت۔ پھر حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذوات خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ یہ توصاف ظاہر ہے کہ یہ تمام اعتبارات ہم میں پائے ضرور جاتے ہیں فرق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے کامل مطلق و قدیم ہیں اور ہمارے لیے ناقص و مقید و حادث۔ ان ہی اہم سوالات

لہ آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ کی تائید کے لیے متن کتاب دیکھو۔

کی تشریح و توضیح اور ان کے جواب کتاب و سنت کی روشنی میں تصوف یا علم قرب کا موضوع ہیں اور ان ہی پر سیر حاصل بحث تم کو اس کتاب میں ملے گی۔

صوفی (یا مقرب) کتاب و سنت کے تباہ کرنے سے اپنے فقر سے واقف ہو جاتا ہے وہ جاننے لگتا ہے کہ ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالتہ حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں اور وہ ان تمام اعتبارات کے لحاظ سے "فقیر" ہے: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (سجۃ ۳) اس لیے وہ جان لیتا ہے کہ حق تعالیٰ ہی حقیقی ظاہر و باطن، الحق القیوم، وہی علیم و قدیر ہیں ظاہر و باطن، هو العلیم القدیر، وہی سمیع و بصیر ہیں ظاہر و باطن، وهو السميع البصیر (مقابلہ کرتے ہیں قرب فرائض سے)

اپنے اس فقر کے اعتبار سے اس کو خود بخود اپنی امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور وہ جاننے لگتا ہے کہ اس میں وجود و انا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت "من حیث الامانۃ" پائے جاتے ہیں۔ ہذا صوفی حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوتا ہے، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوتا ہے، ان ہی کے علم سے جانتا ہے، ان ہی کی قدرت و ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہے، ان ہی کی سماعت سے سُنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہے۔ حدیث قرب نوافل، گویا اس کے متعلق صحیح ہوتی ہے جس میں تصریح کی گئی ہے:-

كنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصیرہ الذی یبصر بہ و یدہ الذی یبطش بہ و رجلہ الذی یمشی بہا۔ (مرآۃ البخاری)

اور بعض روایات کی رو سے فوادہ الذی یعقل بہ و لسانہ الذی یتکلم بہ (شرح مشکوٰۃ) اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ صوفی کے ہاتھ پاؤں ناک کان حق تعالیٰ ہو جاتے ہیں اور شاید یہی مطلب ہے جنید کے اس قول کا: هُوَ اَنْ يَمِيْتُكَ الْحَقُّ عَنْكَ وَ يَحْيِيكَ بِهِ لَعْنِي

وہ فانی زغولیش و باقی بحث ہو جاتا ہے۔ مع ملے است بہن زمن و باقی ہمہ دوست۔ اور شبلی کے اس قول کا کہ ”وہ متصل باحی و منقطع عن الخلق“ ہو جاتا ہے، اپنی ماہیت سے واقف ہو کر اپنے فقر کا تحقق حاصل کر کے وہ خلق کو میت سمجھنے لگتا ہے اور اس طرح اس کے قلب میں ”یاس متانی ایڈی الناس“ پیدا ہو جاتی ہے (معروف کرخی) وہ فاعل و مرید حق تعالیٰ ہی کو جاننے لگتا ہے اور نفس کو حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دیتا ہے (کما قال رویم فی تعریف التصوف)

ہمارے ان تمام بیانات کی توضیح اور کتاب و سنت سے اُن کی تائید تم کو آگے کے ابواب میں ملیگی، جیسا کہ حضرت جنید نے تصوف کے متعلق صحیح طور پر فرمایا ہے: علمنا هذا مشبہ بالکتاب و السنۃ او جس کو کتاب و سنت رد کریں وہ ”زندقہ“ ہے۔

تصوف میں ”زندقہ“ کی آمیزش کے دو اسباب ہیں: (۱) مشائیت (۲) اشراقیت

ارسطو کے فلسفے کی کتابوں سے واقف ہو کر متاخرین نے ”علم کلام“ میں فلسفہ و منطق بھروی اور بجائے ان اعتراضات و شکوک کا جواب دینے کے جو عقائد اسلام پر مخالفین کی جانب سے عائد کیے جاتے ہیں (جیسا کہ سلف کے علمائے کلام نے کیا تھا) خود عقائد و دینیہ کی جانچ پرنا شروع کر دی اور اُن کو عقل نظری کے معیار سے جانچنے لگے عقل نظری کے پرستاروں میں اختلافات کا ہونا ضروری اور لازمی ہے اسی لیے تو تاریخ فلسفہ تناقضات و متضاد نظری آراء کا ایک مجموعہ ہے متکلمین اسلام میں بھی ابتدا ہی سے دو فریق پیدا ہو گئے۔ اشاعرہ و معتزلہ و متقدمین اشاعرہ نے تو اپنی عقل کو علم الہی کے ماتحت رکھا اور اُن کے عہد میں علم عقائد یا کلام صرف

سلفہ ماتریدہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف مسئلہ تکوین اور جہدی دوسری تحقیقات میں ہے، باقی ہر مسئلہ میں بیفتن ہیں۔ امام ابوالمصور ماتریدی جو تین واسطوں سے امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں سلفہ میں فوت ہوئے یہ ماتریدہ کے رہے دلتے تھے جو سمرقند کے قریب ایک گاؤں ہے۔ ابو حسن اشعری بھی اسی زمانہ کے ہیں مسئلہ اختلاف میں شاخ فیہ امام ابو حسن اشعری کے تابع ہیں اس وجہ سے ان کو اشعریہ کہتے ہیں اور حنفی ابو منصور کے تابع ہیں۔ اس سبب سے ان کو ماتریدہ کہتے ہیں۔ اہل سنت و جماعت، شافعی، حنبلی، مالکی حنفی میں اور اہل حدیث بھی اہل سنت ہی میں داخل ہیں

دہی عقائد دینیہ مذکور ہوتے تھے جو کتاب و سنت سے ثابت تھے، ان میں منطق اور فلسفہ کو دخل نہ تھا، البتہ متقدمین کو زیادہ اہتمام اس بات کا تھا کہ فرقہ معتزلہ کی تردید کی جائے تاکہ عوام ان کے دام تروبر میں پھنس نہ جائیں۔ معتزلہ نے (جو اصل بن عطاء کے پیروں کا گروہ ہے اور مجز مسئلہ امامت کے شیعہ بھی اکثر عقائد میں معتزلہ ہی کے ہم زبان ہیں) اپنے عقائد کو بالکل عقل نظری کے تحت رکھ دیا، اسی طرح عقائد میں تغیر کا پیدا ہونا لازمی تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور پھر کیا تھا جدید اختراعات کا دروازہ ہی کھل گیا۔

خالق و مخلوق کے ربط باہمی کے مسئلہ میں معتزلہ نے معیت خالق بر مخلوق کا انکار کیا۔ کیونکہ عقل نظری نے انہیں یہ سمجھایا کہ اگر خالق کی ذات خلق کے ساتھ معیت ان کی جائے تو ذات خلق کے تجزیہ تبعیض و تقسیم سے ذات خالق کی بھی تقسیم و تبعیض لازم آئیگی اور نیز حلول و اتحاد بھی اور یہ صریحاً خالق کی تنزیہ کا انکار ہے۔ اس لیے انہوں نے ان تمام قرآنی آیات کی جن میں معیت و اقربیت و احاطت ذاتیہ کا صاف صاف ذکر ہے، تاویل کر دی اور خیال کیا کہ یہ معیت وغیرہ محض علمی ہے نہ کہ ذاتی۔ اور متاخرین اشاعرہ نے بھی تنزیہ کو برقرار رکھنے کی خاطر اسی توجیہ سے کام لیا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیات تنزیہ و آیات تشبیہ دونوں کثرت سے ملتے ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل *تَوْحِيدٌ بَعْضٌ وَ تَكْفِيرٌ بَعْضٌ* کا مصداق ہے۔ اسی حقیقت کی جانب صوفیہ کرام نے ہماری توجہ مبذول کی ہے۔ اس کتاب میں آپ کو تنزیہ و تشبیہ کا صحیح مسلک ملیگا اور جب تک اس صحیح مسلک کو اختیار نہ کیا جائے قرآن و سنت کا تمسک ممکن نہیں۔

تصوف میں اشراقیت کے داخل ہونے کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ شے کی غیرت ذاتیہ کا انکار کر دیا گیا۔ قرآن میں خلق کی غیرت صریح طور پر ملتی ہے۔ فلاطینوس (جس کو بعد

میں فلاطون الہی بھی پکارا جانے لگا، کی تعلیمات کے زیر اثر شرعی کو غیر ذات حق نہیں بلکہ عین ذات حق قرار دیا گیا۔ حق ہی حق ہو غیر حق ذاتاً وجوداً محدود۔ باعتبار شرعی ہمارے دست صحیح عقیدہ مان لیا گیا۔ ذات شرعی اور غیریت شرعی کی نفی کا لازمی نتیجہ اباحت و زندقہ تھا۔ اتباع شریعت کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی۔ شریعت و طریقت کا تضاد اول مرتبہ پیش کیا گیا، اور اس طرح شریعت کا جو نکال پھینکنے کی کوشش کا آغاز ہوا، شریعت کو ناقصین کا شعاع قرار دیا گیا، کالمین کو اس کے اتباع کی ضرورت نہیں بتائی گئی، حق تعالیٰ کے سوا غیر کا تصور تک ناممکن، اب حق تعالیٰ آمر ہیں نہ کہ مامور، غیریت کے ماننے تک ضرور شریعت کی ضرورت ہی، جب غیریت کا ارتفاع ہو گیا اور حق ہی رہا تو اب شریعت کی پابندی کیسی۔ "جمال کا اتباع عورتوں کا کام ہے، جلال کا اتباع مردوں کا" شریعت کا علم تو علم سفینہ ہے۔ لیکن علم طریقت علم سینہ ہے، جو سینہ بیدار چلا آ رہا ہے، راز پوشیدہ ہے، سر کمون ہے، ان ترلمات کی کسی قدر مزید تفصیل اور اس کی تشریح بخش تردید آپ اس کتاب کے باب چہارم میں پائیگی۔

اشراقیت کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ شرعی غیر مقصود کو مقصود قرار دے لیا گیا اور مقصود کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا۔ اب کمالات کو جو محض توابع ہیں اور حصول مقصود کے بعد خود بخود پیدا ہوتے ہیں اصل مقصود قرار دیا جانے لگا۔ لذت و احوال، کشف کوئی، تصرفات و کرامات، وجد و حال، رویائے صادقہ وغیرہ سالک کی غایت قرار پائے اور ان کو بزرگی اور تقویٰ کی علامت خاص خیال کیا جانے لگا۔ ان کمالات کے حصول کے لیے غیر مسنون مشقوں اور

(نوٹ صفحہ ۲۳) سفر کا بہنے والا تھا۔ ۳۲۹ء میں پیدا ہوا اور ۳۷۹ء میں فوت۔ روم میں اس نے اپنے مدرسہ کو قائم کیا اور دس سال کے عرصہ میں روم کا شہنشاہ گالیئس اور اس کی ملکہ اس کے معتقدین میں شامل ہو گئے۔

فلاطینوس کا فلسفہ اشراقیت کہلاتا ہے۔ وجود خدا کے سوا کسی کا نہیں۔ وجود کا پہلا اشراق عقل ہے۔ دوسرا روح، تیسرا مادہ۔ ہر شے خدا ہی کا اشراق ہے غیر حق ذاتاً وجوداً نفس دو میں چشم احوال ہے۔

شغلوں کی ابتداء ہوئی، جو گویوں اور سنیا سیدوں تک سے بھی اشغال وغیرہ کے سیکھنے میں دریغ نہیں کیا گیا، اور اس طرح ہندی مراسم اور یونانی تخیلات و نظریات کا ایک معجون مرکب پیدا ہوا جو اسلامی تصوف کے نام سے مشہور ہوا۔ جس کا مقصود صاحب تصرف و کرامات ہونا تھا اور بس اور اس فوق البشر قوت و طاقت کی خواہش کا حاصل اپنے نفس کو مخلوق کی نظر میں برتر بنانے اور ان کے قلوب کو مسح کرنے کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا! اور حقیقی اسلامی تصوف تو جیسا کہ تم نے اوپر پڑھا، ہوئی اور نفس کے پیچھے سے نجات حاصل کرنا اور یافت و شہود حق کا قائل کرنا، خلق سے فانی ہو کر حق سے بقا پانا سکھلاتا ہے، بھلا اس کو اس نام نہاد اسلامی تصوف سے کیا تعلق؟

چراغِ مُردہ کُج شمعِ آفتاب کُجا یہیں تفاوت رہ از کجا است تا کجا!

اس کتاب پر حقیقی اسلامی تصوف کا صاف و واضح بیان ہے جس کا مقصود ”حصول مقامِ عبدیت مع الالوہیت“ اور ”یافت و شہود حق“ ہے جس کا نتیجہ ”حویت فی الحق اور یافت و شہود خلق حق“ ہے۔ اس تصوف کا ماخذ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اس کو شاید پہلی مرتبہ اس وضاحت و منطقی ترتیب سے پیش کیا جا رہا ہے۔ راقم الحروف کو اس کے اہم مقامات کی لسانی تعلیم عارف نامہ المعروف سیدی مولائی حضرت مولانا محمد حسین صاحب قبلہ دام ظلہم سے ملی ہے۔ اس مقالہ کی ہر سطر ”مشید بالکتاب و السنۃ“ ہے، اس کو اکابر اولیاء دین کی تائید حاصل ہے گو ہر مقام پر ان کی کتابوں کا حوالہ دینا ضروری نہیں خیال کیا گیا۔ اس سے وہی نیک بخت مستفید و مستخرج ہو سکتا ہے جس کو ”تفقہ فی الدین“ کی نعمت عطا کی گئی ہے جس نے اپنی عقل کو ”علم اللہ“ کے تابع کر دیا ہے اور کتاب و سنت کو معیار حق و باطل قرار دے لیا ہے۔

من یدر ما قلت لہ تحفل بصیرتہ ولیس یدر یہ الا من لہ بصیر
واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین (شیخ اکبر)

ملہ اسی کو پیش نظر رکھ کر مستشرقین نے اسلامی تصوف کو یونانیوں یا ایرانیوں سے ماخوذ تصور کیا ہے۔

باب ۲

عبادت و استعانت

اے دردِ دل منِ اصل تمنا ہمہ تو دے در سر من مایہ سودا ہمہ تو
 ہر چند بہ روزگار درمی نگریم امروز ہمہ توی و فردا ہمہ تو (ابوسیدہ)
 انسان بلکہ تمام حیوانات کی زندگی کا پہلا قانون جلب منفعت و دفع مضرت ہے۔
 تحفظِ ذات اور تولیدِ نسل دونوں کے لیے ضروری ہے کہ یہ ان چیزوں کی طلب کرے جو اس
 کی زندگی کے حفظ و بقا میں مدد و معاون ہیں اور ان چیزوں سے گریز کرے جو اس کو عدم کی
 طرف لیجاتی ہیں یا قوتِ حیات کی تحدید کا باعث ہوتی ہیں۔ اشیاء کی ابتدائی تقسیم اسی نقطہ
 نظر سے کی جاتی ہے، اشیاء یا تو نافع ہیں یا ضار، مفید ہیں یا نقصان رساں، اچھی ہیں یا بُری
 عصبیت پر جب ان کے اثرات کا ترتیب ہوتا ہے تو لذت، محبت، فریفتگی یا اطاعت پیدا
 ہوتی ہے یا الم و نفرت، خوف اور توحش۔ ان میں سے ایک بالطبع محبوب ہیں، مرغوب ہیں
 تو دوسری فطرۃً غیر محبوب و نامرغوب، ایک کے حصول کا وہ کوشاں ہوتا ہے تو دوسرے سے
 گریزاں۔ کوشاں ہو کہ گریزاں، انسان کی زندگی کا تار و پود یہی جذبات ہیں، ان کا زور مرد
 افکن ہوتا ہے، ان کے شر و شور سے اس کو فرصت ملتی ہے اور نہ نجات، یہاں تک کہ زندگی
 کے مقررہ دن ختم ہو جاتے ہیں اور وہ یہ کہتا ہوا رخصت ہوتا ہے:-

من باغِ جہاں راقصے دیدم و بس مرعش ز ہوا ہو سے دیدم و بس
 از صبح وجود تا شبانگاہ عدم چوں چشم کشودم نفسے دیدم و بس (علاء الدین)

لے یہ مقالہ قرآن کا فلسفہ مذہب کے عنوان سے اول مرتبہ معارفِ جلالیہ میں طبع ہوا۔

اپنی زندگی کے مختصر قیام میں ہر شخص اشیاء کے تغیر و حدوث کا اچھا مشاہدہ کرتا ہے۔ کائنات میں ایک دائمی تغیر جاری ہے، کوئی شے ساکن نظر نہیں آتی، سکون و ثبات فریب نظر معلوم ہوتے ہیں ہر ذرہ کائنات میں ایک تڑپ سی نظر آتی ہے، کاروان وجود کو کیسے قیام نہیں، شان وجود ہر لمحہ تازہ ہوتی ہے، قبری تخی ہر شے کو ہر لمحہ فنا کر رہی ہے اور حالی تخی ہر لمحہ وجود بخش رہی ہے۔ ہستی کے عیاں نیست در آں درشتان در شان در جہلوہ کند ہر آنے

ایں نکتہ بجز ز کُلِ یوم ہونی شانؔ گر بایست از کلام حق بُرمانے (جامی)
اشیاء کے اس تغیر و تبدل، نکلون و حدوث، فنا پذیری و زوال کی ہمت جب چشم بصیرت رکھنے والے انسان پر نمایاں ہو جاتی ہے تو اس نے اپنے فقر و احتیاج کی وجہ سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جو ان سے قائم کر رکھی تھی وہ یکدم کٹ جاتی ہے۔ ذوات خلق کا فقر اس کی نظروں میں واضح ہو جاتا ہے اور اس کو اس ذات کی تلاش ہوتی ہے جو حدوث و تغیر سے منزہ ہے، جو قائم بالذات و متصور بالذات ہے جو واجب و قدیم ہے، صفات کمالیہ سے موصوف ہے، فعال ہے، اس کے جہان کی مالک و حاکم و مولیٰ و رب ہے!

اب مذہب یا دین کا حاصل بھی اتنا ہی ہے کہ ذل و افتقار کی نسبت (جس کو دین کی زبان میں عبادت و استعانت سے تعبیر کیا جاتا ہے) ذوات خلق سے قائم نہ کی جائے اور احتیاجات اور مرادات میں استعانت، ذوات خلق سے نہ کی جائے بلکہ عبادات و استعانت کا مرکز ذات اللہ ہے۔ یہی مفہوم ہے اس دعوتی کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا، کہ اللہ کے سوا کوئی ذات قابل عبادت و مستحق استعانت (الہ نہیں) اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، جو اس پیام کو ساری دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لیے بھیجے گئے ہیں! فقر و احتیاج انسان کی فطرت میں شامل ہیں۔ اسی فقر و احتیاج کو رفع کرنے کے لیے

وہ ہر نفع و ضرر پہنچانے والی چیز کو اپنا 'الہ' قرار دیتا ہے، خواہ یہ چیز عناصر سے ہو یا جمادات سے، نباتات سے یا حیوانات سے، فوق الفطرت ہو یا فوق البشر۔ ان سے رفع احتیاج کے لیے اعانت طلب کرتا ہے اور استعانت کے لیے ان سے ذل و افتقار کی نسبت قائم کرتا ہے اپنے جسم اور نادانی کی وجہ سے ان کو مستقل طور پر نافع اور ضار خیال کرتا ہے اور یہی خیال اس کو اپنے سے کم تر مخلوق کے آگے سجدہ ریز ہونے پر مجبور کرتا ہے!

حوا سے اس التباس اور عقل کے اس دھوکے کو دور کرنے کے لیے دینِ حق کا یہ پیام محمد عربی (فداہ ابی و امی) نے عالم کو سنایا کہ انسان اشرف المخلوقات ہو کر، فطرت کا شہکار ہو کر اپنے سے ادنیٰ اور کم تر مخلوق کے آگے ذلیل نہیں ہو سکتا، اس کی گردن اگر جھکا سکتی ہے تو اسی ایک ہمہ خیر ہمدان وہم نہیں وہم تو ان ہستی کے آگے جس کے دستِ قدرت میں ساری کائنات کی باگ ہے جو جملہ صفات کمالیہ سے متصف ہے اور تمام عیوب سے منزہ اور مبرا ہے، یہی ہستی ہمارا 'الہ' ہے، یہی قابلِ عبادت ہے، یہی مستحقِ استعانت ہے، یہی ہماری خالق ہے۔ مالک ہے، ہماری رب ہے، مولیٰ ہے، حاکم ہے، اسی کے ہم مخلوق ہیں، مملوک ہیں، مر بوب ہیں، عبد ہیں محکوم ہیں، اُسی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور اُسی سے تمام حاجات و مرادات میں بھیک مانگتے ہیں۔ یہی ذات غنی ہے اور ہم سب اُسی کے فقیر ہیں۔ اس کے فقیر ہو کر ہم سارے عالم سے غنی ہیں!

یہ پیام صدقِ محض ہے، ہماری عزت نفس کے عین مطابق ہے، حق و خلق کے رابطہ کا سچا انظار ہے! اس کو مان کر انسان حقیقی معنی میں انسان بنتا ہے، بے خوف مبلے جگر، مجاہد جس کی اُمید و ایم کا مرکز ہے ایک اللہ بنتا ہے جو سارے عالم کا مالک اور حاکم ہے! اسے مجاہد کی زندگی کی خبریں اُسی مالک و حاکم کے حکم کے تحت ہو جاتی ہے اور اُس کے احکام کی تعمیل میں امر کے امتثال میں وہ ایک جان دیتا ہے ہزاروں جان پاتا ہے، اس کا ضعف قوت سے، اس کی ذلت عزت سے، اُس کا فقر

غنا سے بدل جاتا ہے۔ موجودات عالم میں سے وہ کسی سے نہیں ڈرتا، فلا تخافوہم خافوہ
 ان کنتم مؤمنینؑ کا حکم اس کو سارے عالم سے بخوف کر دیتا ہے، نہ وہ کسی سے اُمید ورجا
 رکھتا ہے، ایسے اللہ بکاف عبدؑ اس کو ساری کائنات سے غنی کر دیتا ہے۔ ذواتِ خلق سے
 اُمید و بیم کی نسبت کتنے ہی وہ نفسِ مطمئنہ حاصل کر لیتا ہے اور اپنے رب سے راضی ہو جاتا ہے۔ اللہ
 کو راضی رکھ کر وہ غیر اللہ سے ستغنی ہو جاتا ہے! اب وہ غنی عن اشیء ہے، کوئی چیز اللہ سے بزرگ ہو سکتی
 ہے جس کے حصول کی وہ خواہش کرے، اب سب کچھ اُسے حاصل ہے۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے،
 لکیلاً تا سوا علی ما انکم ولا نفر جوا بما اناکم علوئے تمکین اس کو حاصل ہے، وہی حق
 ہے اس قول کا: انتم الاعلون واللہ معکم!

دیکھو! الہ کے فہم نے اس کو کیا سے کیا کر دیا! یا تو وہ ایک حقیر اور ذلیل جانور کی طرح
 ہر ایک سے ڈرتا اور لرزتا تھا، ہر ایک کے نافع اور ضار قرار دیتا تھا، سرِ عبودیت خم کرتا تھا، مدد و اعانہ
 کا خواہاں تھا، ان ہی کی عبادت و عبودیت میں زندگی گزار رہا تھا، مشوش، حیران، پریشان
 خود ضعیف اور مطلوب بھی ضعیف "ضعف الطالب والمطلوب" یا اب علم رسالت
 کے جاننے اور ماننے کے ساتھ ہی لا کی نمشیر ہاتھ میں لے کر وہ آگے بڑھتا ہے اور اپنے جاہل
 ساتھیوں سے قرآن کے الفاظ میں پوچھتا ہے۔ اغفر اللہ تا مرق فی اعبداً ایھا الجاہلون
 تا چند گہ از چوب گہ از سنگ تراشی بگز ز خدائے کہ بصدر رنگ تراشی
 غیر اللہ کی عبادت و عبودیت کا جو وہ گردن سے اتار کر پھینک دیتا ہے، عمر میں پہلی
 مرتبہ حریت محسوس کرتا ہے، خوف کا بھاری پتھر اس کے سینہ سے اٹھ جاتا ہے، اپنے حقیقی مولیٰ کے

لہ اگر تم مومن ہو تو ان سے خوف نہ کرو چھ سے خوف کرو اللہ کیا اللہ بندہ کے لیے کافی نہیں؟

لہ تاکہ تم غم نہ کھاؤ اس پر جو اٹھ نہ آیا، اور نہ بھی کرو اس پر جو تم کو اُس نے دیا۔

سہ تم ہی بلند ہو اللہ تمہارے ساتھ ہے مہلے جاہلو کیا تم مجھے غیر اللہ کی عبادت کرنے کا امر کرتے ہو۔

آگے جھک جاتا ہو اور ان کو رحیم پاتا ہو کان بالملء منین رحیم کی بشارت اس کو ہر طرح مطمئن کر دیتی ہو، اب اس کو یقین ہو جاتا ہو کہ حق تعالیٰ اس کے ساتھ ایمان کے بعد شانِ رحمت ہی سے پیش آئینگے، ان کا علاوہ رحیم ہونے کے حاکم و حکیم ہونا اس کے دل کو اور قوی کر دیتا ہو، وہ انہیں اپنے ہر امر میں منصور سمجھتا ہو اور ان کے ہر فعل کو سراسر حکمت سے مملو دیکھتا ہے۔ ان ہی کے حکم مطاعتی ان کو اپنے کاموں میں وسیل بناتا ہو۔ ”فانتخبہ وکیلا“ ان کا فرمان ہو کھلی باللہ وکیلا، کہہ کر وہ آزادی و اطمینان کے ساتھ مصروفِ عمل ہو جاتا ہو، اب کہاں یہ اور کہاں وہ جاہل جو غیر اللہ سے ذل و افتقار کی نسبت جوڑ رہا ہو، سچ ہو۔

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ، وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ، وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ﴿١٥﴾ (الفاطر ع ۱۵)

دین کا اجمال، عبادت و استعانت، اس کا ماحصل، تحفظِ توحید۔ اب اس اجمال کی کسی قدر تفصیل ضروری ہو۔

عبادت غایتِ تذلل کا نام ہو جس کا اظہار معبودِ حقیقی کے آگے کیا جاتا ہو، اس کے معروف طریقے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ ہیں، نماز کے تمام اعمال و ارکان پر غور کرو، عبادت یا اظہارِ ذلت کا مفہوم بخوبی تمنا سے دل نشین ہو گا۔ عابد نماز کا قصد کر رہا ہو، مصیبت کی طرف بڑھ رہا ہو، زبان پر ہو ”انی ذاہبٌ الی سربہ سیدہ پائی“ دل غیر حق سے پاک ہو، حق تعالیٰ کے سوا کسی کو بزرگی کا مستحق نہیں سمجھتا اور اسی فہم کے ساتھ تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کہتا ہو اور جب حق تعالیٰ کے ردِ پروہ کو کہتا ہو اِنِّیْ وَجْهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فِطْرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

میں برابر نہیں اندھا اور دیکھتا، اور نہ اندھیرا نہ اجالا اور نہ سایہ اور نہ نوا، اور برابر نہیں جیتے اور مردے۔

میں اپنے رب کی طرف چلا ہوں وہ میری ہدایت کریگا۔

حَنِيفًا وَمَا آتَانَا مِنَ الْمُسْتَشْكِنِ، دل پوری طرح متوجہ حق ہو ورنہ جانتا ہو کہ جھوٹ کی سزا کیا ہو يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ۔ اب نیت میں بھی خلوص ہو، حق تعالیٰ ہی کے لیے ناز پڑھ رہا ہو، عاشقانہ ایمان کے پیدا ہونے کے لیے پڑھ رہا ہو، عادت کے تحت نہیں، ان ہی کے حول و قوت سے پڑھ رہا ہو، ثنا میں حق تعالیٰ کی عظمت و جلالت و جبروت کا اظہار کر رہا ہو اور توحید کا اقرار لا الہ غیرک سے ہو رہا ہو۔ اب حضوری میں دست بستہ نظر نہ کیجیے ذلت مسکنت کی تصویر بنا کھڑا ہو، زبان پر جاری ہو الحمد للہ اور دل میں سمجھ رہا ہو کہ عالم میں کوئی ذات مستحق حمد نہیں، سائے محمد و محاسن کی وہی ایک ذات لا شریک لہ منزاوار ہو، جب رب العالمین کہتا ہو تو جانتا ہو کہ لا رب سواہ، ربوبیت اسی کو زیبا ہو، عالم تمام اُس کا مرہوب ہو، الرحمن الرحیم کہتے وقت عالم رجا میں داخل ہوتا ہو، رحمت و کرم کی اُمید دل میں پیدا ہوتی ہو، جانتا ہو کہ رحمانیت کا تعلق تو ساری کائنات سے ہو، رحیمیت خصوصاً شریک اور مومنین سے مختص "مَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لِّهٖ مَخْرَجًا" مِلَّكَ يَوْمَ الدِّينِ کہتے وقت عالم خوف کا مشاہدہ کرتا ہو، روقیامت حق ہو، اوریہ وہ دن ہو کہ اس کی شان میں فرمایا گیا، یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا۔ اس اُمید و بیم کی حالت میں عرض کرتا ہو کہ اِنَّا كُنَّا نَعْبُدُكَ فَقَالَ تَعَالٰی اٰیہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، ذل و افتقار کا رشتہ آپ ہی سے جوڑتے ہیں۔ وَ اِنَّا كُنَّا نَسْتَعِيْنُكَ فَقَالَ تَعَالٰی اٰیہم آپ ہی سے استعانت کرتے ہیں، جانتے ہیں کہ لا فاعل فی الوجود اِلَّا اللّٰہ، ماسوی اللہ سے بالکل اعراض کر کے آپ ہی کی طرف بالکل رجوع ہوتے ہیں۔ ہم آپ کے سوا استعانت کی جست سے غیر کو کیوں مپکاریں جب کہ ہمیں یہ سنا دیا گیا ہو اور ہم نے بھی تجربہ ہے اس کی توثیق کر لی ہو کہ آپ کے سوا کسی میں حول و قوت نہیں، لا حول ولا قوۃ اِلَّا بِاللّٰہ اس لیے وہ نہ ہمیں نفع پہنچا سکتے ہیں نہ ضرر! اس مدح و ثنا و اقرار عبودیت

لے دنا بازی کرتے ہیں اللہ سے اور وہی ان کو دغا دیکھا لے جس دن بھلا نہ کرینگے کوئی نفس کسی نفس کا کچھ بھی۔

کے بعد التماس دعا، اِهدنا الصراط المستقیم، حق تعالیٰ راہِ مستقیم کی ہدایت فرمائیے، نفس ہوئی سے چھوٹیں، آپ کا قرب نصیب ہو، صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالّین، اہل انعام کی راہ پر چلنا نصیب ہو، جوانبیا راویا کی راہ پر یہی اہل ایمان ہیں ”وَالَّذِينَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمُ الصّٰلِحِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالشّٰہِدَآءُ وَالصّٰلِحِیْنَ“

مغضوبین و ضالین کی راہ نہیں جنہوں نے غیر اللہ سے عبادت و استعانت کا رشتہ قائم کر کے ہمیشہ کے خسارہ میں اپنے کو مبتلا کر لیا! ”اولئک ہم الخاسرون الذین خسرو انفسہم“ اس حمد و ثنا، التماس دعا کے ساتھ وہ کلام ربانی کی چند اور آیتیں احکام خداوندی کے معلوم کرنے، فکر و ارے ان کو اپنے ذہن میں جمانے، ہر حرف کی تلاوت پر درس نیکیاں لگانے اور حق تعالیٰ سے سرگوشی کرنے بڑھتا ہے اور پھر فوراً پیشی میں جھک جاتا ہے گویا اپنے رحمان رحیم آقا کے ”پیٹ میں مونڈی“ دیتا ہے۔ اس طرح اپنی ذلت کا مزید اظہار کرتا ہے ماسی حالت میں اس کی زبان سے اس کے مولیٰ کی تقدیس و تزیین و تحمید جاری ہوتی ہے، اپنی بے مانگی، فقر و ذلت کا احساس قلب میں واضح طور پر موجود ہوتا ہے۔ جب سر اٹھاتا ہے تو حق تعالیٰ اُسی کی زبان سے فرماتے ہیں ”سبحم اللہ لمن حمدہ“، اس طرح اُس کا مرتبہ بلند کرتے ہیں جو سر معبود حقیقی کے آگے جھکتا ہے وہ مخلوق کے آگے جھک نہیں سکتا، وہ سب سے بلند ہوتا ہے، ممتاز ہوتا ہے، بے نیاز ہوتا ہے، وہ ایک لا قیمت جو ہر ہوتا ہے۔ سچ ہے:

من رکم الی مولیٰ و مال الیہ احقہ اللہ بنورہ حتی یصیر جوہل لا قیمت لہ (حدیث)

اس سرفرازی کے شکر میں وہ حق تعالیٰ کی حمد کرتا ہے اور پیروں پر گر جاتا ہے، پیر کی پائیٹا ہے اور اس طرح غایت تذلل کا اظہار کرتا ہے، زبان پر آقا کی عظمت و رفعت و علو کا اقرار جاری

لے چلنے مولیٰ کی طرف جھکتا ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنے نور سے جلا دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ

ہو جاتا ہے اس اظہارِ تذلل میں وہ اپنی آنکھ کی ٹھنڈک پاتا ہے و جعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ ” آنکھ کی ٹھنڈک اس کو اپنے محبوب مولیٰ کے مشاہدہ سے ہو رہی ہے۔ یہی اس کا کمال ہے، یہی اس کی معراج ہے۔ الصلوٰۃ معراج المؤمنین !

معبود کا نہ صرف خیرخص ہونا ضروری ہے بلکہ اس کا ہمہ توان باتا و مطلق ہونا بھی لازمی ہے۔ یہ اپنی لامحدود قوت اور لائتناہی طاقت کی وجہ سے ہماری حفاظت کرتا ہے۔ ہماری حاجتوں کو پوری کرتا ہے، مرادوں کو بر لاتا ہے، اس کے اعتصام کے بعد ہمیں اس کی نصرت و اعانت کا قطعی یقین ہو جاتا ہے! شر کے مسئلہ کی توجیہ سے عاجز ہو کر نتائجیہ (Pragmatists) نے خدا کے ہمہ توان ہونے کا انکار کر دیا، لیکن جو خدا قادر مطلق نہ ہو وہ معبود حقیقی کب متعارف دیا جاسکتا ہے۔ جو خود شر پر غالب نہ ہو ہماری مدد کیسے کر سکتا ہے۔ ہمارا مولیٰ اور نصیر کیسے ہو سکتا ہے۔ شر کی توجیہ کا یہ موقع نہیں، لیکن ہم اپنے معبود کو فعال مطلق، ہمہ توان مانتے ہیں، افعال و آثار کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں، حول و قوت کا اسی کو مبداء سمجھتے ہیں، اسی لیے اس سے استعانت چاہتے ہیں اور اُس کے نعم المولیٰ و نعم النصیر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔ اعتصموا باللہ ہو مولکم، نعم المولیٰ و نعم النصیر! جب قوت صرف اسی کو حاصل ہے لا قوۃ الا باللہ، حرکت کا بھی وہی مبداء لا حول و لا قوۃ الا باللہ۔ توفیل، جو حرکت و قوت ہی کا نتیجہ ہے، صرف حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے، اور ذواتِ خلق سے اس کی بالکل نفی ہو جاتی ہے۔ اس حقیقت کے سمجھنے ہی اس کی بصرو بصیرت سے غفلت کا پردہ اٹھ جاتا ہے اور وہ لا تمحک ذرۃ الا باذن اللہ کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ غیر اللہ سے استعانت کی نسبت کا

لے میری آنکھ کی ٹھنڈک نازیں رکھی گئی ہے۔ نئے زمانہ جدید کے فلسفیوں کا ایک گروہ جن میں ولیم جیمس، ایچ جی ولس، برنارڈ شا وغیرہ داخل ہیں۔ نئے ہمیں اپنے مولیٰ سے اعتصام چاہیے وہی ہمارا اچھا مولیٰ ہے اور اچھا مددگار

نہ کوئی ذرہ بغیر اللہ کے حکم کے حرکت نہیں کرتا۔

اگر اسلم عبدی واستسلم کا مصداق بن جاتا ہے!

اپنے رب سے استعانت کے طریقے کیا ہیں؟ بصیرت محمدیہ نے جن طریقوں کی تعلیم فرمائی ہے ان میں سے بعض یہ ہیں:-

اپنی حاجتوں اور مرادوں میں حق تعالیٰ سے دعا کرو۔ دعا کا حکم ہے اور اجابت کا وعدہ ادعو فی استجب لکم حق تعالیٰ جو مجھض ہیں، عطا محض ہیں، ان میں بخل کا شائبہ نہیں، مایوسی و محرومی ان کی درگاہ میں نہیں، تشریف کے لیے فرما رہے ہیں لا تأشوا من سرہ اللہ وہ حکیم بھی ہیں۔ ان کا فعل حکمت رکھتا ہے، وہ ہمارے خیر کو ہم سے بہتر جانتے ہیں، اگر وہ ہماری کسی دعا کو نہیں قبول فرما رہے ہیں تو اسے نہ قبول فرمانے ہی میں ہمارا فائدہ ہے اسی لیے کہا گیا ہے منع عطاء مرد کا کمال اسی میں ہے کہ ان کی منع کو عطا جانے کسی عاشق نے اسی جذبہ کے تحت کہا ہے

اگر مراد تو ہے دوست نامرادی ماست مراد خویش دگر بار من نحو اہم خواست
سینا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے: لا ابالی علی ای حال اصبر علی ما
اکرمہ علی ما احب لاتی کا ادری الخیر لا یمتا حق تعالیٰ خود ہیں تعلیم فرما رہے ہیں۔ اور
ایک نہایت دقیق نکتہ کی تعلیم فرما رہے ہیں۔

عسیٰ ان تکرمھوا شیئا وھو خیر لکم و عسیٰ ان یتخبوا شیئا وھو شر لکم واللہ یعلم و انتم
لا تعلمون (البقرة ۱۰۶)

اے اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ مجھے اس امر کی پرواہ نہیں کہ میں کس حال میں صبر کروں گا، ایسی حالت میں جس کو میں پسند نہیں کرتا یا ایسی حالت میں جس کو میں پسند کرتا ہوں، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ میرے لیے بھلائی کس حالت میں ہے۔ شاید کہ بُری لگی تم کو ایک چیز اور وہ بہتر ہو تمہارے حق میں، اور شاید تم کو بھلی لگے ایک چیز اور وہ بُری ہو تمہارے حق میں، اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

اسی نکتہ کو سمجھ کر عارف کہنے لگتا ہے ”ہم آں باد کہ او خواہ آں مباد کہ ما خواہیم“ اور خواجہ شبلی نے عارف کی تعریف ہی اس طرح کر دی کہ ”عارف دوست کہ منع نزد او دست ترا عطا باشد“ یہیں سے رضا کا مقام شروع ہو جاتا ہے جو استعانت کا بلند ترین طریقہ ہے۔

بہر حال اگر حق سبحانہ تعالیٰ کسی حکمت و مصلحت سے بندہ مومن کی دعا و قبول نہیں فرماتے تو اس کے قلب کی حفاظت فرمادیتے ہیں مطلوب کی جانب سے خیال پلٹ دیتے ہیں، حکایت شکایت، جزع و زرع کی طرف مائل نہیں کرتے، رضا کے مقام میں پہنچا دیتے ہیں اور وہ ”لَکَلِّ اَجَلٌ کُتَابٌ“ کہہ کر حق تعالیٰ سے راضی ہو جاتا ہے۔ اجابت دعا کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ مطلوب تو حاصل نہیں ہوتا لیکن حق تعالیٰ اس کی دعا کو رد نہیں فرماتے بلکہ اس کی کسی بلا کو دور کر دیتے ہیں گو اس کو اس بدل کا علم نہیں ہوتا۔ ایک آخری صورت یہ بھی ہے کہ دعا اگر وہ دنیا میں نہیں پاتا تو آخرت کے لیے یہ ذخیرہ کیا جاتا ہے

اِنَّ الْعَبْدَیْرِیْ فِیْ صَحَافَہِ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ حَسَنَاتٍ لَا یَعْرِفُہَا دیکھو، جن کو وہ نہیں پہچانے گا، اس سے کہا جائیگا کہ یہ فِیْقَالَ اِنھَا بِدَلِّ لِسُوْالِکَ فِی اُس سوال کا بدل ہیں جو تو نے دنیا میں کیا تھا، بسکن الدنْیَا لَمْ یَقْدِرْ فِضًا وَّہ فِیْہَا تیرے مقدر میں دنیا میں ان کا ملنا نہ تھا“

یہ صورت اجابت دعا کا وعدہ سچا ہے، لیکن یہ وعدہ مطلق ہے مقید نہیں کہ اسی وقت اور اسی صورت میں پورا کر دیا جائے جس وقت اور جس صورت میں کہ بندہ نے دعا مانگی ہے، فہم اگر آپ اس نکتہ کو سمجھ جائیں تو پھر آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ کیوں رسول عربی نے اس دعا کی تعلیم فرمائی تھی: اللّٰھُمَّ اَکْفِنِیْ کُلَّ مَہْمٍ مِّنْ حَیْثُ شِئْتُ وَکَیْفُ شِئْتُ وَاِنِّیْ شِئْتُ وَمِنْ اِیْنِ شِئْتُ استعانت کا دوسرا طریقہ اپنے کاموں میں حق تعالیٰ پر توکل کرنا ہے۔ اگر ہمیں اس بات کا

یقین ہو محض علم نہیں، یعنی تحقیق ہو محض عقل نہیں، یا جدید نفسیاتی اصطلاح میں یوں کہو کہ اگر یہ بات ہمارے ”تحت شعور“ نفس“ میں اُتر گئی ہو کہ فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہیں، کرنے والے خود دولت ہیں مافعال و آثار کا مرجع خود ہیں، حول و قوت کا مبدع خود ہیں، اور پھر اس کا بھی تقین ہو کہ ایمان کے بعد وہ رحیم بھی ہیں ”کان بالمومنین رحیمًا“ دلی ہیں ”واللہ ولی المؤمنین“ تو ہم اپنے تمام امور ان کے تفویض کرنے میں خوشی سے آمادہ ہو جائیں گے اور اس تفویض کے ساتھ ہی فکر سے آزاد ہو جائیں گے، طمانیت و مسرت سے ہمارے قلوب بھر جائیں گے اور کسی مست محبت کے الفاظ میں کہہ اُٹھیں گے۔

وکللت الی المحبوب امری کلّہ فان شاء احيانی وان شاء ائلفنا

توکل اپنی حول و قوت سے بری ہونا ہے، اعتصام باللہ ہے، ذوالنونؒ نے توکل کی تعریف اسی طرح کی ہے: ”التوکل ترک تدبیر النفس، الانحلاع عن الحول والقوة“ اور میری قسطؒ نے بھی ان کے ساتھ اتفاق کیا ہے: ”التوکل الانحلاع عن الحول والقوة“ ان تعریفوں کا ماحذ حدیث نبوی: ”لا حول ولا قوة الا باللہ اور قول عز وجل لا قوة الا باللہ۔ توکل قلبی عمل ہے۔

یعنی قلب میں یقین جاگزیں کہ مجھ میں اور کسی شے میں نہ اثر ہے، نہ قوت ہے، نہ حرکت ہے، مجھ میں اور ہر شے میں اثر و قوت و حرکت حق تعالیٰ ہی پیدا کرتے ہیں۔ وہ جس طرح میرے خالق ہیں، میرے افعال کے بھی خالق ہیں: ”خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ میرے اقتضائے فطرت یا عین کے مطابق افعال کی تخلیق فرما رہے ہیں، میرا اقتضا میرا اختیار ہے، لیکن فعل کی تخلیق حق تعالیٰ کی جانب سے ہو رہی ہے۔ اس لیے اسباب قطعیہ کے استعمال و اختیار کا مجھے حکم ہے، حکم کے تحت میں ان کو استعمال کر رہا ہوں۔ جانتا ہوں کہ اگر مجھے اولاد کی خواہش ہو تو صلح کو ترک نہیں کر سکتا، بھوک

لے میں نے اپنا کام اپنے محبوب کے حوالہ کیا، خواہ اب وہ مجھے زندہ رکھے یا مار ڈالے۔ بلکہ توکل اپنے نفس کی تدبیر کو چھوڑنا اور اپنی حول و قوت سے نکل آنا ہے۔

کی تشفی کے لیے نوالہ کا اٹھانا اور اُس کا چبانا اور حلق سے نیچے اتارنا فطری ضروری ہے۔ تو کل یہاں ترکِ عمل و تعطل کا نام نہیں، علم و محالیت کا نام ہے، قلبی کیفیت کا نام ہے، اُس یقین کا نام ہے کہ ہاتھ میں قدرت، حرکتِ فعل سب حق تعالیٰ ہی کے حکم سے پیدا ہوئے ہیں، ان کی مشیت اور ارادے سے پیدا ہوئے ہیں، وہ چاہیں تو نوالہ مُنہ تک نہ پہنچے، ہاتھ نہ ملے، نہ چلے، کھانا بھی چھن جائے، نظر ان کے فعل پر ہے، فضل پر ہے، اپنے زور بازو پر نہیں، کسب پر نہیں۔ دست بجا ردل بیار تو کل ترکِ اسباب نہیں ترکِ رویتِ اسباب ہے۔

مبادیات کو سمجھ جانے کے بعد رزق کے مسئلہ پر ذرا غور کرو۔ رزق کا ذمہ حق تعالیٰ نے بیاہر "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا" صرف ذمہ داری پر اکتفا نہیں کیا قسم بھی کھائی، صرف قسم پر اکتفا نہیں کیا، مثال بھی بیان کی ہے: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ، فَوَرَبُّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ (پارہ ۳۳، ۳۴) حق تعالیٰ ان لوگوں کو بھی رزق دیتے ہیں جو غفلت و معصیت میں مبتلا ہیں فسق و فجور میں چوریں، پھر جوان کی اطاعت و رعایت کرتے ہیں وہ کیسے محروم ہو سکتے ہیں! دیکھو جو خدشتہ بتا رہی ہے سچتا بھی ہے! خلقت کو ہی مدد دینا ہے، جو ان کا خالق ہے، مخلوق کے لیے یہ بات کافی ہے کہ ان کا خالق ان کو کافی ہے، ایسے اللہ بکاف عبادہ۔ ایجاد ان سے ہے دوام اساد بھی ان ہی سے ہے تخلیق ان سے ہوئی رزق کا دینا بھی ان کے ذمہ ہے! اس کی مثال انسان اپنے نفس میں پاتا ہے۔ یہ جب کسی کو گھر پر دعوت دیتا ہے تو اُس کے لیے غذا کا بھی انتظام کرتا ہے، حق تعالیٰ نے جب ہمیں اپنی مشیت و ارادے سے پیدا کیا ہے تو رزق کی ذمہ داری بھی انہی

۱۔ حضرت شاہ میر قیصرؒ تھ زمین پر کوئی ایسا چرایہ نہیں جس کے رزق کا ذمہ اللہ پر نہیں۔
۲۔ اور آسمان میں ہر روزی تہادی اور جو تم سے وعدہ کیا گیا، تم کو قسم پر آسمان اور زمین کے رب کی کریم بات تحقیقی پر جیسے کہ تم بولتے ہو۔

پر ہو! انہی کے خوانِ کرم سے ہمیں برگ و نوا حاصل ہو! حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں، آقا ہیں ہم ان کے عبد ہیں، غلام ہیں، اب آقا پر غلام کا نفقہ ضروری ہے جس طرح کہ غلام پر آقا کی اطاعت واجب ہے، اگر ہم ان کے ہو رہیں، ان کے سوا نہ کسی کی عبادت کریں نہ کسی سے حاجت مراد برآری چاہیں تو کیا یہ ممکن ہو وہ اپنا حق ادا نہ کریں؟ اس کی بشارت اس آیت کریمہ میں دے رہے ہیں

من یتق الله یجعل لہ مخرجاً جو تقویٰ اختیار کرتا ہو اللہ اس کے لیے راستہ نکالتے ہیں اور

ویرزقہ من حبث لا یحتسب ایسی جگہ سے رزق فراہم کرتے ہیں جہاں کسی کا ران گمان بھی

ومن یتوکل علی اللہ فہو حبیبہ نہیں ہوتا جو اللہ پر توکل کرتا ہو اللہ اس کے لیے کافی ہے۔

رزق کا وعدہ قطعی، صرف ہمیں اپنا حق عبادت و عبودیت ادا کرنا ہی، پھر ناممکن ہو کہ وہ ہمیں اپنے گھر بلائیں اور پھر اپنے احسانات سے محروم رکھیں، وجوہ بخشی کریں اور پھر مدد نہ کریں ہمت کریں اور اپنے کرم سے محروم رکھیں، اپنا حق (عبادت) ہم سے طلب کریں اور ہمارا حق (رزق) ہمیں نہ دیں! وہ کریم ہیں، ان سے معاملہ کر کے ان کی خدمت ادا کر کے کون خسارہ میں رہتا ہے۔

من ذا الذی سألک فخر منہ، اولجأ الیک فاهملنہ او تقرب الیک فابعدنہ

او دھرب الیک فطردنہؑ! (از اسبوع حضرت غوث الاعظمؒ)

اسی خیال کے تحت کسی عاشق نے کہا ہے ”گمان تو این ست کہ از رزق چارہ نیست

اما رزق راز تو چارہ نیست“ ۷

بدنِ بال روزی چسبہ باید دوید ستونِ بنشین کہ روزی خود آید پدید (رومی)

۷۔ مثالیں ابو الوظا سکندری کی ہیں ۷۔ وہ کون ہے جس نے تجھ سے سوال کیا اور تو نے اس کو محروم رکھا یا تجھ سے ملتی ہو اور تو نے اُس کو بیکار چھوڑا، یا تجھ سے ملاپ چاہا اور تو نے اُس کو دور کر دیا، یا تیری طرف دوڑ کر آیا اور تو نے اس کو دھتکار دیا۔

ایک دوسرے عاشق نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے:

ہمیں تو کل کُن بلرزاں پا دوست رزق تو برتو تو عاشق تلکست

بہر حال اتباع نبوت اسی میں ہے کہ رزق کی طلب میں کوشش کریں، لیکن ”اجملوا فی الطلب“ کو پیش نظر رکھ کر، اور یاد رکھیں کہ ہماری طلب رزق کے حصول کا مستقل سبب یا قطعی علت نہیں۔ شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ شارح ”فتوح الغیب“ نے مسئلہ کو اجمالاً خوب ادا کیا ہے ”بعد از طلب می یابی اما نہ بطلب حی یابی“ یہی مفہوم اس شعر میں ادا ہوا ہے:

بجستجوئے نیابد کسے مراد دلی کسے مراد بیاید کہ جستجو دارد

شعر کا مطلب یہ ہے کہ جستجو کو مراد یا بیابی کی مستقل علت قرار نہ دینی چاہیے کیونکہ معاملہ فصل پر منحصر ہے، ہاں جستجو ضرور کی جائے عادت الہی یہی ہے کہ حرکت میں برکت دیتے ہیں۔ استعانت کا تیسرا طریقہ مصیبتوں میں صبر کرنا ہے:

دنیا دارا حزین ہے، دارا الحزن ہے، سخن وقید خانہ ہے، غم کی وادی ہے، شیطان کی دکان ہے، جس میں سوا شر و فساد کے کچھ نہیں۔

أَبِ لِلدُّنْيَا دَايَا مَهَا فَا نَهَا لِلْحُزْنِ مَخْلُوقَةٌ

هُوَ مَهَا لَا تَنْقُضِي سَاعَةً عَنْ مَلِكٍ فِيهَا أَوْ سَوْفَرَةٍ

رویش ہو کہ شاہ، امیر ہو کہ گدا سب غم و ہم میں مبتلا ہیں، ہدت بلا میں نقد خلقنا الانسان فی کبدتہ چونکہ حق تعالیٰ ہی ہمارے غم سے آزمائش کرتے ہیں، مصیبت میں مبتلا کرتے ہیں رلاتے ہیں اور مہنساتے ہیں۔ وَاِنَّهُ هُوَ اضْحَكُ وَاَبْكِي، مارتے اور جلاستے ہیں،

لے تول یحییٰ بن معاذ لے دنیا و آیام دنیا پر انوس ہے کہ وہ خزن و غم کے لیے بنائی گئی ہے۔ اس کے غم ایک گھڑی کے لیے ختم نہیں ہوتے، خواہ بادشاہ کے لیے ہوں یا بازار کی آدمی کے لیے۔

لے ہم نے انسان کو سختی میں پیدا کیا (الآیہ)

وَاذْهَبْ مَا تَرَىٰ فِيهَا مِنْ مَّصَائِبَ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ أَسْفَاطًا فَاصْبِرْ صَبْرًا جَدِيدًا
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

ایمان والو موجودہ مصائب پر سبر کرو، دوسروں کے ساتھ صبر و استقلال سے کام لو (صابر و صابروں) اور
ایسے کاموں میں ثابت قدم رہو جس کا وقت ابھی نہیں آیا (رابطو) اور اللہ سے ڈرو اسی میں
تمہاری فلاح و نجات ہے۔ یہی نجات کا راستہ ہے صرف صبر، اور حق تعالیٰ ہی کے حکم پر واضع
لِحُكْمِهِ رَبُّكَ، اور حق تعالیٰ ہی کے لیے، وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ، ہاں صرف صبر کرنے ہی سے
مصائب کی برداشت سہل ہو جاتی ہے۔ غم کے بادل چھٹ جاتے ہیں، فکر کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے،
اسباب کی راہ سے اگر انسان مصائب کو دور کرنا چاہے، غم سے گلو خلاصی کرنا چاہے اور رستہ
کی امید باندھے تو مولے حسرت و یاس کے کچھ نہیں ملتا۔ مولانا روم نے اسی حیر کو کس
خوبی سے ادا فرمایا ہے۔

گر گزری با امید راختے ہم از انجا پیش آید آفتے

پہنچ کئے بے درد بے دام نیست جز بخلوت گاہ حق آرام نیست

حق تعالیٰ سے اگر محبت ہو اور مصیبت کو ان ہی کی طرف سے دیکھے تو مصائب کا آسان ہونا
ضروری ہو۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ تم ایک تاریک کمرے میں ہو، کوئی چیز تمہیں آگئی اور
تم تڑپ اٹھے تمہیں معلوم نہیں کہ مارنے والا کون ہے جب تم نے چراغ منگوا یا اور دیکھا کہ یہ
تو تمہارا شیخ ہے، یا باپ ہے، یا کوئی ایسی عزیز، محبوب ہستی ہے جس سے تم کسی صورت میں آزادی کی

لہذا رباط کے معنی امداد کے مقابلے میں گھوڑے باندھنے کے ہیں یعنی سورج بندی اور ظاہر ہے کہ سورج بندی حفظ
باقدم کے لیے ہوتی ہے (مولانا، اشرف علی تھانوی)

یہ مثال ابوالفضل واسکندری نے دی ہے بغیر سیر یہاں استعمال کی گئی ہے۔

توقع نہیں کر سکتے تو تمہارا یہ جاننا بیشک تمہاری تسلی اور صبر کا باعث ہوگا کیونکہ تم اس تکلیف میں بھی دقائق لطف کا معائنہ کرو گے، اسی طرح دلربا ک فاصد میں حق تعالیٰ اپنے بندہ خاص سے بطریق منت فرما رہے ہیں کہ اپنے پروردگار کی رضا و خوشنودی کے لیے اس کے حکم و بلا پر صبر کر کیونکہ ایمان کی حلاوت اس رفت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ تیرا پاک ہفت نہ بنے عمن سآخذہ جاں را ہدف تیر بلایت !

اگر تم کو حق تعالیٰ کے یہ مہربان، رحیم اور ودود ہو جانے کا یقین ہو جائے اِنَّ اللہ بکم لرؤف رحیم پر ایمان ہو، کان اللہ غفوراً رحیماً پر اذعان ہو اور واللہ ذو الفضل العظیم پر ایقان قائم ہو جائے تو پھر تم اپنے دکھ درد کو پوشیدہ رحمت سمجھو گے! مثالوں سے اس نکتہ کو سمجھو مشفق باپ اپنے بچے کو کچھنے لگتا ہے لیکن دکھ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، فاسد خون جو اس کے بدن میں زہری آسان طریقہ سے نکال رہا ہے، ماں اپنے چھوٹے بچے کو غلیظ دیکھنا نہیں چاہتی، عبا بن اور گرم پانی سے اس کو نہلاتی، اس کے جسم کو رگڑتی اور مالش کرتی ہے، بچہ چیخا چلاتا ہے، دکھ محسوس کرتا ہے، لیکن ماں کا مقصد آزار پہنچانا نہیں ہوتا، تمہارا خیر خواہ حبیب تمہیں ایازج دیتا ہے اور تم اُسے ناپسند کرتے ہو، لیکن اگر وہ تمہارے اختیار کا اتباع کرے تو شفا تم سے کوسوں بھاگے! اگر تم کو کوئی ایسی چیز نہ دی جائے جس پر تمہارا دم نکل رہا ہو اور تمہیں یہ اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ یہ نہ دنیا عین شفقت و مہربانی کے باعث ہے تو تم کہو گے کہ یہ نہ دنیا ہی میرے حق میں دنیا ہے! شیخ ابوالحسن شاذلیؒ نے یہاں خوب فرمایا ہے: جان لو کہ اگر حق تعالیٰ تم کو کوئی چیز نہیں عطا فرماتے تو ان کا یہ نہ دنیا بخل کی وجہ سے نہیں بلکہ عین رحمت ہے، ان کا نہ دنیا ہی دنیا ہے، لیکن نہ دینے میں دینا وہی سمجھنا ہے، جو صدیق ہے، عسی ان تکرہوا شیئاً و یجعل اللہ فیہ خیراً کثیراً میں اسی راز کی طرف اشارہ

لے شاید تم کسی چیز کو برا جانو اور اللہ تعالیٰ نے اس میں خیر کثیر رکھی ہو۔

یہ۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شداً پر بھی اسی طرح شکر فرماتے جس طرح کہ نعمتوں پر۔ "الحمد لله على ما يساء وييسر"۔

صرف ایمان کی ضرورت ہے اور شدتِ حُب کی، ہر مصیبت کے وقت حق تعالیٰ کی جو نخلی ہوتی ہے مومن کو اس تجلی میں ایسی حلاوت نصیب ہوتی ہے کہ سختیِ غم کو آسانی سے جھیل لیتا ہے اور اکثر اوقات غلبہٴ تجلی سے اُس کو دکھ بھی نہیں محسوس ہوتا۔ یہ بات اگر تمہاری سمجھ میں نہ آ رہی ہو تو زلیخا پر طعنہ کرنے والی حسین سہیلوں کے حال پر غور کرو! یوسفؑ کے ہوشربا جمال سے وارفتہ ہو کر انہوں نے اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور خبر بھی نہ ہوئی کہ درد کیا چیز ہے۔ فَلَکُمَا رَايَتْهُ اَکْبَرُ نَدْوَقَطْعَن اَبْدَلُھُھُ، زبانِ حال سے وہ کہہ رہی تھیں ۵

این است کہ خوں خوردہ دل بردہ ہے را لبسم اللہ اگر تابِ نظر است کسے را شاید یہی معنی ہیں عفا کے اس قول کے کہ "انس کے قرب سے اور اک الم مفقود ہو جاتا ہے" ایمان اور محبت میں پختہ ہونے کے بعد تم کو بیماریوں، بلاؤں، فاقوں میں وہ اسرارِ لطف و رحمت نظر آئے گینگے کہ تم کہہ اٹھو گے کہ رسول اللہ نے سچ فرمایا: حُصِفَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِمِ وَحُصِفَتِ النَّارُ بِالْمَشْهُوَاتِ۔ بلاؤں اور مصیبتوں سے نفس دب جاتا ہے، ذلیل و خوار ہو جاتا ہے، حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے، ان سے ربط قائم کر لیتا ہے اور سبھوں سے ٹوٹ جاتا ہے، خلق سے فانی ہو جاتا ہے! غم سے زیادہ مؤثر شریعتِ ساری کے لینے کوئی اور نہیں غم ہی کے ذریعہ نفس کی خامیاں دور ہوتی ہیں، قلب کا تزکیہ ہوتا ہے، روح کا تجلیہ ہوتا ہے! بلاؤں و غم کی وجہ سے اگر تم نے اپنے امراضِ قلبی کا علاج کر لیا، نفس کی تطہیر میں کامیابی حاصل کر لی، ایمان اور عملِ صالح

لے شکر ہے اللہ تعالیٰ کا اُس چیز پر جو بری معلوم ہو اور جو خوش نظر آئے۔ ۱۔ پھر جب دیکھا اس کو مشدد رہے اور کاٹ ڈالے اپنے ہاتھ۔ ۲۔ جنت تو ان باتوں سے گھری ہوئی ہے جو نفس کو ناگوار ہیں اور روزِ شہوتوں (خواہشوں سے گھری ہوئی ہے) جب خواہش پرستی کرتے رہو گے تو روزِ نک رسانی ہوگی)

سے مزین ہو گئے، ربط حق قائم کر لیا، استقامت پیدا کر لی تو یاد رکھو کہ غم نے ہمیں ”غیر عظیم“ کے حاصل کرنے میں مدد دی اور ایسے غم پر ہزاروں خوشیاں قربان ہیں! وہ خوشیاں جن کی وجہ سے تم شہوتوں میں گرفتار تھے، ہوا و ہوس کے شکار تھے، ظلمتوں میں گھرے ہوئے تھے اور نور سے دور تھے، حق تعالیٰ سے غمناک کوئی ربط نہ تھا، شیطان تمہارا قرین تھا، تم پر مسلط تھا، اور اس وعید کے تم مصداق تھے: ”ومن یحزن عن ذکر الرحمن یفرض لہ شیطاناً فہو لہ قرین“

بلکہ اسی فلسفہ سے واقف ہو کر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ ”افضل عیش“ (بہترین زندگی) ہم نے صبر میں پائی! حضرت ابو بکر صدیقؓ بیمار ہوئے لوگوں نے عیادت کی اور کہا کیا ہم طبیب کو بلائیں؟ فرمایا طبیعت مجھ کو دیکھ بیا۔ کہا کہ پھر کیا تھا؟ فرمایا کہ یہ کہا ہو کہ ”انی فعال لہما ادرید“۔ معروف کرخی فرمایا کرتے تھے: ایس بصادق فی دعواہ من لم یلذذ بصبر مولاه۔ جو اپنے مولیٰ کی سزب سے مستلذذ نہیں ہوتا وہ سچا غلام نہیں، اپنے دعوے عبودت میں صادق نہیں بعض عارفین کی جیب میں یہ لکھا رہتا تھا ”واصدی لحکمہ ربک فانک باعیتنا“ مصیبت کے وقت اس پر نظر ڈالتے اور محض اس خیال سے کہ حق تعالیٰ ہمارے اس مصیبت کو جلتے ہیں، دیکھ رہے ہیں، جھومتے نقص کرتے! رسول اللہؐ نے اس آیت پر وجد فرمایا تھا اور اُم المؤمنین عائشہ صدیقہؓ آپ کے پاؤں پر گر گئی تھیں! اسی لیے سلف کے بعض بزرگ تعزیت مصائب یوں کیا کرتے تھے: اصدی لحکمہ ربک۔ اس کے ساتھ اس قول نبویؐ صلعم کا سنا دینا بھی مومن کی خاص تسلی کا باعث ہوگا۔

اذا احب الله عبداً ابتلاہ فان حب الله بندہ سے محبت کرتا ہو تو اُس کو مصیبت میں مبتلا کرے گا۔

نہ اور جو کوئی کچھ چرائے جن کی بابت سے ہم اُس پر مقرر کر دیں ایک شیطان پھردی ہے اُس کا ساتھی۔

لے دی کہ ہوں جو میں پتا ہوں لے اپنے رب کے حکم پر صبر کر کیونکہ تو ہمارے آنکھوں کے سامنے ہو۔

صبر و اجتنابِ دان و ہی اصطفاہ اگر وہ صبر کرے تو پناہ پسندیدہ اور راضی ہے تو بزرگیدہ بالیتا ہے
اب ایک کلی نفسیاتی قانون پر غور کرو۔ انسان کے لیے مصیبتوں اور آفتوں کا برداشت
کرنا اس وقت کسی قدر آسان اور سہل ہوتا ہے جب اس کو کسی اچھے بدل کی توقع ہوتی ہے۔
مثلاً اگر میں اپنے وطن سے دور اہل و عیال سے مجبور کسی جگہ تمام دن محنت و مشقت میں
گزار رہا ہوں تو واقعی میرے لیے ایک مصیبت ہے، لیکن میں اس کو مصیبت نہیں سمجھتا
کیونکہ مہینے کے ختم پر مجھے اس کا معاوضہ تنخواہ کی صورت میں مل جاتا ہے یہ میرے غموں کو
بھلا دیتا ہے۔ میرے زخموں کے لیے مرہم کا کام دیتا ہے! اسی اصول کو پیش نظر رکھ کر ان
وعدوں اور بشارتوں پر غور کرو جو قرآن کریم میں اس شخص سے کی جا رہی ہیں جو مبتلائے مصیبت
ہے اور صبر کر رہا ہے! ایسا مظلوم ہوتا ہے کہ دنیا و آخرت کی ساری بھلائیاں صبر ہی میں سکھی ہیں
امام احمد رضی اللہ عنہ کی تحقیق ہے کہ قرآن میں صبر کا ذکر نوے جگہ آیا ہے! ہم یہاں چند ان بشارتوں
کا ذکر کرتے ہیں جو صابر کے حق میں آئی ہیں، اگر وہ ان کو پیش نظر رکھے، ان پتہین و اذعان کے ساتھ
تفکر کرے تو چیخ اُٹھے کہ بلا از دست عطا است! از عطا نا لیدن خطا است!

صبر سے ہم حق تعالیٰ کے محبوب بنتے ہیں ان اللہ یحب الصابرین اور جو حق تعالیٰ کا
محبوب ہو اس کو کس چیز سے خزن ہو سکتا ہے اور کس چیز سے خوف؟ صابر کو حق تعالیٰ کی معیت
نصیب ہوتی ہے ان اللہ مع الصابرین۔ اور یہ معیت سوکھی معیت نہیں، جس کے ساتھ
حق تعالیٰ ہوں وہ کیسے ذلیل ہو سکتا ہے کیسے مظلوم ہو سکتا ہے، خلق اس کا کیا بگاڑ سکتی
ہے، لا طاقة للخلق مع قدرة الخالق! صبر ہی سے امامت و پیشوائی نصیب ہوتی ہے
وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ إِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَخَلَقُوا خَلْقًا سَدِيدًا
اللہ صبر کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

اللہ اور کیسے ہم نے ان میں سے پیشوا جو راہ پر ہلاتے تھے ہمارے حکم سے جب وہ صبر کرتے رہے۔

صابر کے لیے اس کا صبر اعدا کے مکرو فریب کے مقابلہ میں ایک زبردست سپر جودان
تصبروا و اتقوا الا یضرکم کیڈھم شیئاً بالآخر ان پر غالب ہونا اس کے لیے یقینی ہے فاصبر
ان العاقبة للمتقین، اس کا اپنے مطلب پر فائز ہونا ضروری ہے، وتمت کلمۃ ربنا الحسنی
علی بنی اسرائیل بما صبروا یعنی تیرے پروردگار نے جو وعدہ بنی اسرائیل کے ساتھ کیا
تھا، یعنی دشمنوں سے نجات اور ملک و حکومت کے عطا کرنے کا وعدہ صبر ہی کی وجہ سے
ایفا ہوا! صابرین کے لیے غیر محدود اجر کا وعدہ ہے۔ انما یوفی الصابرین اجرہم بغير
حساب، سلیمان بن قاسم نے کہا ہے کہ ہر عمل کا ثواب معلوم ہے مگر صبر کا اجر بغیر حساب ہونے
کی وجہ سے نامعلوم و ناقابل علم؛ حق تعالیٰ نے صابروں کے لیے اپنی رحمت، ہدایت
اور صلوة کیجا جمع کیے ہیں اور یہ اکٹھے ان کے سوا کسی اور کو نہیں دیے۔ وبشر الصابرین
اذاصابتہم مصیبة قالوا اتانا الله وانا الیہ راجعون اولئک علیہم صلوة من
ربہم ورحمة واولئک ہم المہتدون!

اگر درد گریزا، سریع الزوال، فانی درد، صبر کے ساتھ برداشت کر لیا جائے اور
اس کی برداشت ناممکن بھی نہیں کیونکہ ناقابل برداشت تکلیف کسی کو دی بھی نہیں
جاتی تو دیکھو اس کے معاوضے میں کیا ملے گا؟ کن چیزوں کا وعدہ ہو رہا ہے؟ اور کون وعدہ
کر رہا ہے؟ کس کی زبانی وعدہ کیا جا رہا ہے؟ کیا تمہارے قلب میں ایمان کی شمع روشن ہے،
اگر وہ غلاف میں نہیں باندھ دیا گیا ہے، ”اوندھا“ نہیں ہو گیا ہے، اگر وہ ادراک کی قوت
رکھتا ہے اور ان حقائق کا ادراک کر رہا ہے تو کیا درد اس سے لیے ایک نعمت بے بہا نہیں ہے؟

اے اگر تم صبر کرو اور اللہ سے ڈرو تو ان کے مکر سے تمہیں کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔ اے بشارت دو صابرین کو
جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف رجوع کرنے والے ہیں، یہ
وہ لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کے صلوات ہیں اور رحمت اور رحمت اور رحمت یا قہ ہے۔ (صفحہ ۴۴ پر)

کیا اس سے وہ متلذذ نہیں ہوگا، اُس کا مشتاق نہ ہوگا اور فرط اشتیاق میں پیچھ اُس کی زبان سے نہیں نکلیگی۔

زہرِ غم دوستِ جزا شکرِ نیت این تیر نصیب ہر جگر نیت !
بد کے دیدارِ جیبِ جانی شیریں بودِ انچہ تلخِ دانی !
اب غور کرو اس حدیث کے مفہوم پر :-

یتعاہد اللہ عبدہ بالبالاء کما حق تعالیٰ اپنے بندہ کی بلکہ زبردِ خبر گیری کرتے ہیں اُسی طرح یتعاہد الوالد الشفیق ولده ! جس طرح کہ مہربان باپ اپنے بچہ کی خبر گیری کرتا ہے۔

صحابہ کرام کے یہی ادراکات تھے اور ان ہی کی قوت سے انہوں نے اپنے اساراتِ من و دھن اسلام کی راہ میں قربان کر دیا تھا۔ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

صبر کا ادب یہ ہے کہ زبان کو شکوہ، شکایت سے روکا جائے، سوائے حق تعالیٰ کے اپنی مصیبت کا کسی سے گلہ نہ کیا جائے۔ اثمنا شکوہی وحزنی الی اللہ !

”دردِ مہماں بہ ز طیبان مدعی باشد کہ از خزانہ غم ہم دوا کنند“
غور تو کرو کہ مخلوق سے شکوہ کرنے کے کیا معنی ہیں، یہی نہ کہ ایک رحیم و کریم ذات کا ایک غیر رحیم و غیر کریم ہستی سے شکوہ کیا جا رہا ہے، ایسا شخص کبھی حق تعالیٰ کی اطاعت کی حلاوت اپنے دل میں نہ پائیگا! ”اس صبر“ یہ ہے کہ مصیبت کو چھپا یا جائے، من کنوز البرکت من المصننا و ما صبر من بیت“ (حدیثِ انسؓ مرفوعاً) لیکن مصیبت میں یا درد کی حالت میں زبان سے ہر

(نوٹ صفحہ ۳۵) ۱۔ ابو سعید سے مرفوعاً روایت ہے کہ دل یا طرح کے ہوتے ہیں (۱) مجروح (دہنہ) اس میں چرغ ساجتا ہے، یہ سوزن کا دل ہے (۲) غلف، جس کو غلاف میں باندھ دیا گیا ہو، یہ کافر کا دل ہے (۳) سکوس (اوندھا) خالی منافع کا دل ہے (۴) مصغف وہ دل جس میں ایمان و اتفاق دونوں موجود ہیں یعنی زبانی ایمان کا دعویٰ اور دل میں اس کا یقین نہیں۔ [نوٹ صفحہ ۳۶] ۵۔ میں تو کھولتا ہوں اپنا اضطراب و غم اللہ کے سامنے۔
۶۔ نبی کا خزانہ مصائب کے چھپانے میں ہے، جس نے اپنے مصائب کو ظاہر کر دیا اُس نے صبر نہیں کیا۔

وائے نکل جائے تو یہ منافی صبر نہیں بشرطیکہ ان سے شکوہ شکایت مقصود نہ ہو اور محض استراحت منظور ہو کیونکہ گراہنے سے توجہ درد کی طرف سے ہٹ کر اس میں ایک قسم کی کمی محسوس ہوتی ہے، اسی لیے ”انین“ (نالہ) کی دوسری قسم کے متعلق حکم ہے کہ ”لا یکرہ ولا یقدر حرق فی الصبر“ یعنی صبر کے منافی نہیں اور پہلی قسم کو بروایت امام احمد قاصد صبر قرار دیا گیا ہے۔

بلکہ اور مصیبت کے وقت صبر کے معنی یہی ہیں کہ ”توافق بالقضاء“ کیا جائے، گو فطری طور پر درد و حزن ہو رہا ہو، اور ہو گا کیسے نہیں، یہ توافق فضلے بشریت ہے۔ انسان کامل، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم کے انتقال پر فرما رہے تھے ”انا بفراقک یا ابراہیم لمحزون“ (تیرے فراق نے لے لیا ابراہیم ہمیں محزون کر رکھا ہے) لیکن عقلی صدمہ نہ ہوا چاہے یعنی اس مصیبت کے واقعہ کو ”بے عمل“ اور قیل از وقت خیال نہ کیا جائے، اس کے ساتھ توافق کیا جائے، زبان پر ہر جوہر چہ آں خسرو کند شیریں بود۔ اور دل میں یہ خیال ہو جو جہاندار داند جہاں داشتن۔ اب حکم کے تحت اسباب قطعہ کا استعمال جائز ہے بلکہ ضروری ہے اور انسان کی فطرت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ بغیر چارہ کار اختیار کرنے کے خاموش نہیں رہتی، لیکن اسباب کے استعمال میں نظر اسباب پر نہ ہو مستب پر، جو اسباب میں اثر پیدا کرتا ہے۔ علاج کلیہ طریقہ استعمال کیا جائے، اس کے تمام اجزاء کو سمجھ کر ان کی پابندی کی جائے تو رفتہ رفتہ رضا کا مقام حاصل ہو جائے جو راحت کبریٰ ہے، دنیا میں جنت عالیہ ہے! استعانت کا چوتھا طریقہ حق تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنا ہے۔

انسان کی زندگی میں غمی بھی ہے اور خوشی بھی، رنج بھی ہے اور راحت بھی، ظلمت بھی ہے اور نور بھی۔ قنوطیہ نے اپنی کوری عقل سے دنیا کے مبدہ ہی کو متفرق کر دیا اور بالآخر شیطنت (Pessimism) کے نظریہ کے حامی بن گئے۔ ان کے تجربہ میں یہ دنیا بدترین دنیا

ثابت ہوئی، سوائے غم و حزن کے کوئی شے انہیں حقیقی نظر نہ آئی! اس کے برعکس رجائے نے اس دنیا کو بہترین دنیا قرار دیا، غم و الم ان کی رائے میں محض مُنہ کا ذائقہ بدلنے کے لیے ہیں، تضاد سے لذت کی کیفیت میں اشتداد پیدا کرتے ہیں، حقیقی نہیں اعتباری ہیں لیکن سچ تو یہ ہے کہ اس دنیا میں غم بھی حقیقی ہے اور خوشی بھی حقیقی۔ ان میں سے کسی ایک کو التباس قرار دینا خود کو دھوکے میں مبتلا کرنا ہے، حقیقت سے چشم پوشی کرنا ہے۔ اس کی تصدیق شخص اپنے تجربہ سے ہر روز کر رہا ہے، وہ نہ بلا کو قائم پاتا ہے نہ نعمت کو، ہر دوسے گزر رہا ہے، خوشی کے احساس کا انکار کر سکتا ہے نہ غم کے ادراک کا۔ بلا و نعمت کا پایا جانا ان کا محسوس ہونا ہے اور یہیں بار کلمے کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ موجود ہونا دراصل محسوس ہونا ہی ہے۔

بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء جلالی بھی ہیں اور جمالی بھی، اور یہ ہر وقت مصروفِ عمل ہیں۔ ایک لحظہ کے لیے مطلق اور بیکار نہیں، خیر و شر، رنج و راحت، لذت و الم، نعمت و بلا ان ہی کی تجلیات کا نتیجہ ہیں، اور حقیقی ہیں۔

انسان کی فطرت ہے کہ وہ بلا سے نجات پاتا ہے اور نعمت میں اضافہ بصیرت محمدیؐ نے دونوں کے لیے قلبی طریقے بتلائے ہیں، بلاؤں میں صبر اور نعمتوں میں شکر قلب انسانی میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیتے ہیں، اس کو ایک طرف تو نالہ و فریاد، ماتم و سینہ کو بی یاس و قنوط سے نجات دیتے ہیں اور دوسری طرف کبر، عجب، فخر و غرور، تجتر سے چھڑاتے ہیں ان سلبی و مضر جذبات سے نجات پا کر وہ قوت، ہمت اور عمل کا مخزن بن جاتا ہے اور اس کے لیے کائنات کی تسخیر آسان ہو جاتی ہے۔ اس کی توانائیاں راہیگاں نہیں جاتیں، صحیح جواب

لے تصویریت کا بانی اٹھارویں صدی مسیحی کا ایک نہایت فرس اور تیز فہم فلسفی (۱۶۶۵ء تا ۱۷۵۳ء) مادہ کے وجود ہی سے انکار کیا۔ "کائنات غیر مادی روحانی شے ہے اور محض نفوس یا ارواح کی جماعت پر مشتمل ہے"

لگ جاتی ہیں اور ایک نقطہ پر کمزور ہو کر حیرت انگیز نتائج پیدا کرتی ہیں۔ مصیبت میں صرف اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ارادہ بالکل شکستہ نہ ہو جائے، ہمت بالکل ٹوٹ نہ جائے، بلا کا بہادری سے مقابلہ کیا جائے، جو اس بجا ہوں، یہی چیز صبر سے حاصل ہوتی ہے اور نعمت میں خطرہ اس بات کا لگا رہتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو بھول نہ جائے جو تمام خدات و محامد کا منبع ہیں اور اس طرح اس منبع سے دور نہ ہو جائے اور ظلمتوں میں گرفتار نہ ہو جائے، شکر سے یہ خطرہ رفع ہو جاتا ہے کیونکہ شکر کی حقیقت یہ ہے کہ نعمت کو حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھا جائے اپنی ذات یا خلق کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے، کیونکہ دراصل حق تعالیٰ ہی 'صادر' ہے اور نافع، نفع و ضرر ان ہی کے دست قدرت میں ہیں، گو جو اس کی نگاہ کو یہی نظر آتا ہے کہ نعمت خلق ہی کے ہاتھ سے پہنچ رہی ہے، لیکن چشم بصیرت جانتی ہے کہ یہ محض بمنزلہ اسباب و آلات نعمت ہیں۔ قاسم، مجری و فاعل و سبب حق تعالیٰ ہی ہیں دعا بکہ من نعمۃ من اللہ! جب انسان اس حقیقت کو پیش نظر رکھے کہ حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تو وہ اس کی نعمتوں میں اضافہ کرتے ہیں، یہ ان کا قطعی وعدہ ہے کسی استثناء کی گنجائش نہیں کہیں سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ اِجَابَتِ دعا، اَرْزُقْ وَغْنَا، توبہ و مغفرت کا انحصار اپنی مرضی پر رکھا ہے لیکن شکر کے عوض زیادتی نعمت کا حصول بلا تخلف ہے۔ اسی لیے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مَنْ نَزَلَتْ إِلَيْهِ نِعْمَةٌ فَلْيَشْكُرْهَا، جس کسی پر نعمت کا نزول ہو اس کو چاہیے کہ شکر ادا کرے۔

سید مرسلان و مرسل راز داد فرماں بشکر نعمت و ناز

گلِ نعمت برائے ہر کہ شگفت شکر آں روز و شب بہاید گفت

اسی عظیم الشان صداقت کو جس پر نعمتوں کا بقا منحصر ہے، افصح العرب و العجم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور نفسیاتی طریقہ سے ادا فرمایا ہے۔

النعمة وحشية في دهايا بالشكر نعمت ایک وحشی جانور ہر شکر کی زنجیروں سے اُس کو باندھ رکھو

”خاتم ملک وحی و خاتم دیں شکر فرمود برنجیف و سمین

باز نعمت چو مہمت وحشی را صید از قید شکر کن اورا

چور گزارا تو شکر، نسیرد در شومع تا سپاس، بگریزد“

نفیسات کا یہ ایک مسئلہ قانون ہر کہ انسان کو جب نعمت حاصل ہوتی ہے تو وہ خوش ہوتا ہے لیکن

چند روز بعد یہ نعمت اپنی مانوسیت کی وجہ سے اپنی قدر و قیمت کھو دیتی ہے۔ اب اس پر

کوئی ندرت باقی نہیں رہتی اس کے وجود سے اس کو کوئی خاص فرق اپنی زندگی میں

محسوس نہیں ہوتا اور باوجود ناز و نعم میں گھرے ہونے کے وہ نیش محسوس کرتا ہے، لیکن اگر

یہ مفقود ہو جائے۔ یا ہاتھ سے چھین لی جائے تو اب اس کو اس کی قدر ہوتی ہے، مستند

نعمت بعد زوال، اسی صداقت کا اظہار ہے۔ علاوہ ازیں احساس نعمت کا مفقود ہونا

گویا نعمت ہی کا مفقود ہونا ہے، اگر نعمت سے مجھے خوشی نہ ہو، کوفت ہو، تعب ہو تو یہ میرے

لیے نعمت نہیں رحمت ہے۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد ہمیں معلوم ہوگا کہ ازلیا و نعمت میں

شکر کا کتنا دخل ہے، ندرت کے شعور سے نعمت کا بقا ہے، شعور کا فقدان نعمت کا فقدان ہے

اسی لیے احساس نعمت کو زندہ رکھنا چاہیے اور یہی پیر شکر سے حاصل ہوتی ہے حضرت

حسن علیؑ کی ”نکات کو ثناء“ کا قضا کرتے تھے، کیونکہ وہ سوجہ کا حافظ اور مفقودہ نعمتوں کے

”جاسب“ ہر ندرت سلب و نقصان سے محفوظ ہو جاتی ہے اور چونکہ شعور میں نعمتوں کے

ادراک کی ندرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ ان چوٹی چھوٹی غایتوں کا بھی مشاہدہ کرنے لگتا ہے جو اس کے

قبل نظر سے چو بندہ تھیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شکر سے نعمتوں میں قطعی اضافہ ہوتا ہے۔

الشاکر يستحق المزيد (شاکر زیادتی کا مستحق ہے) ایک سنفیاتی صداقت ہے! اسی لیے ہمارے

”اسوہ حسنہ“ کو جب بھی کوئی امر خوشی کا پیش آتا تو شکر الہی کی ادائی کے لیے سجدہ میں گر جاتے

(رواہ احمد)

انسان کی کچھ عجیب فطرت ہے، نعمتوں کو بہت جلد بھول جاتا ہے اور مصیبتوں کا ہمیشہ شکوہ کرتا رہتا ہے۔ کسی عرب شاعر نے اس پر خوب تہہ بید کی ہے:

يَا أَيُّهَا الظَّالِمُ فِي فِعْلِهِ وَالظُّلْمُ لَهُ وَهُوَ عَلَىٰ مَنْ ظَلَمَ
إِلَىٰ مَتَىٰ وَحَتَّىٰ مَتَىٰ تَشْكُو الْمَصِيبَاتِ وَتَنْسَى النِّعَمَ

اگر ہمیں اپنی نعمتوں کو دہرانا چاہیے جن کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی۔ پہلے ”نعمت نفع“ کو بھیجے پھر ”نعمت دفع“ کو۔ دونوں پیشمار ہیں۔ ”نعمت نفع“ میں آدمی اپنے صحیح و سالم قد و قامت پر نظر کرے، صحت و عافیت پر غور کرے، اُن لذتوں کا خیال کرے جو کھانے پینے اور صنیٰ خواہشوں کی تکمیل میں اُس کو میسر ہیں۔ پھر ”نعمت دفع“ کے سلسلہ میں یہ دیکھے کہ وہ اپنا بچ نہیں، ہزاروں بیماریوں سے محفوظ ہے، دشمنوں اور خائفوں کے شر سے مامون ہے، صاحب ایمان، ہر نعمت کو ایک اور نقطہ نظر سے دیکھ سکتا ہے: اس کو ”نعمت توفیق“ بھی حاصل ہے، اور نعمت عصمت بھی! نعمت توفیق یہ کہ اُس کو ایمان، توحید، صدق و استقامت حاصل ہے، نعمت عصمت یہ کہ وہ کفر و شرک، نفاق و ارتداد، بدعت و فسق و غفلت سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ اگر ان نعمتوں کی وہ تفصیلات میں جائے ان کی جزا پر نظر کرے، اپنی صلاحیت و استعداد پر غور کرے، یہ دیکھے کہ اُس کو ان نعمتوں کا کیا حق ہے تو بے اختیار چیخ اُٹھے۔

بے لطیف تو من قرآن تو انم کرد انسان تو شکر نہ تو انم کرد

گر برتر من نہاں شود ہر سوئے یک شکر تو انم از داہم کرد (ابوسید رحمہ)

سچ ہے: اِنْ اَنْعَمْتُ وَاللّٰهُ لَا يَنْصَحُكُمْ وَاِنْ اَكْرَمْتُمْ اِنَّ اللّٰهَ لَیُّنْفِخُ عَنْكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تَشْكُرُوْنَ (سورہ ابراہیم: ۱۸)

اے اپنے نفع میں غفل کر، اگر تم کو نصیحت کرے اللہ تو تم سے نفی کرے گا اور تم شکر نہ کرو گے۔ اور اگر تم کو شرف دے اللہ تو تم سے نفی کرے گا اور تم شکر نہ کرو گے۔ (سورہ ابراہیم: ۱۸)

لاتعداد احسانات کا شکر انسان کیسے ادا کر سکتا ہے، اسی لیے کہا گیا ہے کہ شکر ”ادلے شکر سے اپنے عجز کا جان لینا ہے“ ”ادلے شکر کے ساتھ ہی ایک اور شکر لازم آتا ہے کیونکہ شکر کی توفیق بھی تو حق تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہے اور یہ توفیق خود ایک بڑی نعمت ہے جس کا شکر ضروری ہوا پھر اس شکر کا شکر، ”وَلَمَّ حُجْرًا إِلَىٰ نَهَائِهِ“ اس لیے احسان و منت باری تعالیٰ کا مشاہدہ خود شکر ہے، ان کی نعمتوں کا اعتراف خود شکر ہے، ان کے حصوں کے بعد مضیات حق پر قائم رہنے کی دعا خود شکر ہے۔ ان پر حق تعالیٰ کی ثنا خود شکر ہے!

حق تعالیٰ سے استغانت کے دوسرے طریقے اجالا یہ ہیں: ہمیں چاہیے کہ گناہوں کے صدور پر توبہ کریں، حق تعالیٰ مغفرت سے ہماری استغانت فرماتے ہیں اللہ کان للذہابین غفوراً۔ وہ رجوع کرنے والوں کو معاف کرتے ہیں، کتنا تسکین بخش اور محبت آمیز پیام ہے: اِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰی ”میں معاف کر دیتا ہوں اُس کو جس نے توبہ کی، ایمان لایا، نیک عمل کیے اور پھر اس راستہ پر چلا۔“ توبہ و ندامت سے گناہ کی سیاہی قلب سے محو ہو جاتی ہے، گناہوں سے تنفر پیدا ہو جاتا ہے، نیکیوں سے محبت پیدا ہوتی ہے اور تائب حق تعالیٰ کا محبوب ہو جاتا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَوَّابِینَ۔

ہم نے اوپر تفصیل سے دکھایا ہے کہ قوت و اثر اصالت صرف حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہیں لا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ، اس لیے ہمارے خوف ورجا کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے قائم ہو جاتی ہے اور اس کے قیام کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ہمیں مخلوق سے غنی اور بے نیاز کر دیتے ہیں اور اس غنا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم اس قاتل جذبہ کے چنگل سے آزاد ہو جاتے ہیں جو سنگ پرستوں کی زندگی کو سکون و طمانیت سے ہمیشہ کے لیے محروم کر دیتا ہے، یہ خوف کا جذبہ ہے جس نے ان کو سوتے جاگتے، ہر وقت پریشان، مضطرب اور عواساں بنتے کر رکھا ہے اور جس کی وجہ سے انہیں ہر

کوئے میں ایک دام دکھائی دیتا ہے اور ہر گوشہ میں ایک درندہ !

اگر ہم اس امر میں حق تعالیٰ سے استعانت چاہیں کہ وہ ہمیں یاد رکھیں اور ہم سے راضی رہیں تو ہمیں چاہیے کہ ہم حق تعالیٰ کو یاد رکھیں اور ان کے حکم و فعل سے راضی ہو جائیں فا ذکر فی اذکر کہ تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کروں گا، اسی لیے حکم فرمایا کہ اذکر اللہ ذکر کثیراً، اور ہمارے راضی ہو جانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہم سے راضی ہو جانے ہیں۔ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

آناں کہ رضائے حق بجاں می جویند در راہ رضائے اولیٰ پویند
ہر یک ہمہ آں کند کہ حق فرماید حق نیز ہاں کند کہ ایشاں گویند

اوپر جو کچھ ہم نے کہا اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب یا دین مثل ہے دو اجزاء پر عبادت و استعانت پر: لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار سے ہمارے قلوب سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو جاتی ہے! اس قلب کی عظمت کا کیا کہنا جس سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی ربوبیت و معبودیت ممکن ہو گئی ہے، جس کے ”الہ“ قطعاً اللہ ہیں، یعنی جس کے معبود جس کے مسجود جس کے مقصود قطعاً اللہ ہیں، جس کے رب جس کے مستعان قطعاً اللہ ہیں! اس قلب میں توحید کا جلوہ ہے، ایمان کا نور ہے، وہ نورانی قلب ہے، حق تعالیٰ کا محبوب ہے اور حق تعالیٰ اس کے وکیل ہیں، کفیل ہیں، ولی ہیں، مولیٰ ہیں، نصیر ہیں، حفیظ ہیں اور مادی ہیں!

اس ضمن میں چند تعریفات یاد رکھو: جیسا کہ تم نے دیکھا ہے ذات اللہ ہی کو ”الہ“ قرار دینا، یعنی معبود و مستعان قرار دینا، زبان سے اقرار اور دل سے اُس کی تصدیق کرنا ”توحید“ ہے، اس اقرار و تصدیق سے قلب سے شرک کا خروج ہو جاتا ہے اور توحید داخل ہو جاتی ہے،

جس ذات پاک نے یہ پیام ہم تک پہنچایا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کی رسالت کے اقرار و تصدیق سے دل سے کفر کا خروج ہو جاتا ہے اور ایمان جلوہ افروز ہوتا ہے۔ ایمان میں دو چیزیں ہیں، ایمان میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور صرف اللہ وحدہ لا شریک لہ کی الوہیت کی تصدیق ہے۔ توحید میں اللہ تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت اور ان کے ماتحت پسندہ کی عبادت و استغنائت کی تصدیق داخل ہے۔ اس کا زبان سے اقرار اور دل سے انکار یا شک "نفاق" ہے۔ اس کی تصدیق کے بعد اثر "ارتداد" ہے۔ پیشل شرک کے دین و مذہب کی نفی ہے، بغاوت ہے اور اس لیے ناقابل معافی! اور "بدعت" بھی بُری بلا ہے، یہ دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا ہے۔ یا جو دین کی بات نہیں اُس کو دین سمجھنا ہے غیر شریعت کو شریعت بتلانا "افتر علی اللہ" اور ایک گونہ "ادعائے نبوت" ہے! بدعتی کو توبہ کم نصیب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اس کو مستحسن سمجھ رہا ہے پھر توبہ کیوں کریگا۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل بدعة ضلالة وکل ضلالة فی النار"

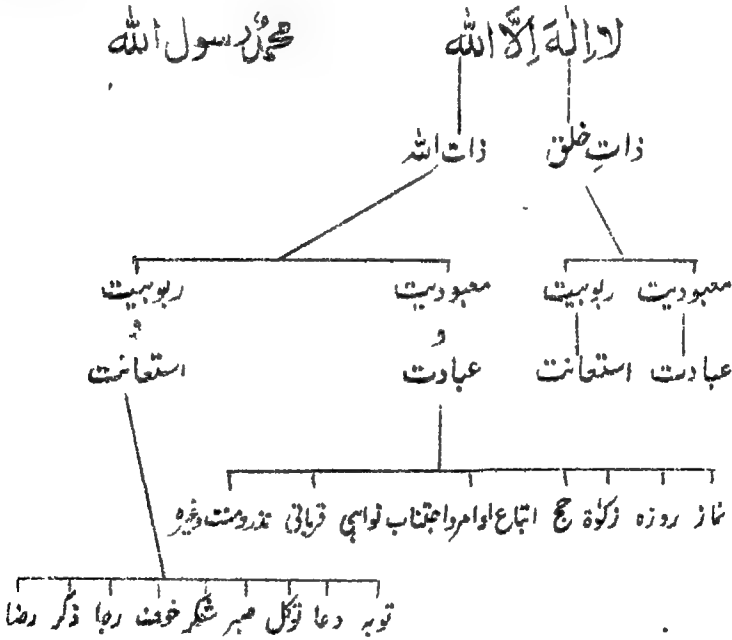
قبل ایمان کفر و شرک سے توبہ لازم ہے، پھر ایمان یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار جس سے غیر اللہ کی معبودیت اور ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی معبودیت و ربوبیت متکمل ہو جائے۔ اب نفاق، ارتداد، بدعت، فسق و فجور سے احتراز، ایمان اور عمل صالح پر استقامت۔ یہ ہے دین یا "بندگی" جس کے متعلق عارف روم نے کیا خوب کہا ہے

گر تو خواہی خرمی و دل زندگی	بندگی کن، بندگی کن، بندگی
زندگی مقصود ہے بندگی است	زندگی بے بندگی شرمندگی است
جز خضوع و بندگی واضطرار	اندریں حضرت ندارد اعتبار

ہر کہ اندر عشق یابد زندگی کفر باشد پیش او جز بندگی
 ذوق باید تا دہد طاعات بر مغز باید تا دہد دانش بسر
 قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي اَدْعُوَالِی اللّٰهَ قَعْلٰی بِصِیْرَةِ اَنَا وَمَنْ اَتَّبَعْنِی
 وَسَجَدَ لِلّٰهِ وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ (پوسف ع ۱)

ضمیمہ

مندرجہ ذیل نقشہ سے دین کے سارے اجزاء کی تخصیص پیش نظر ہو جاتی ہے۔



باب قرب و معیت

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ

ہو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم (پج ۱۷)

مرتبہ دین کی تعلیم ہر کہ اللہ ہمارے رب ہیں، وہی ہمارے معبود ہیں، رب ہیں، ان ہی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور ان ہی سے استعانت کرتے ہیں، لیکن یہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ ہمیں خبر دی گئی ہے کہ وہ ہمارے اول ہیں، آخر ہیں، ظاہر ہیں، باطن ہیں، ہم سے قریب ہیں، 'اقرب' ہیں، محیط ہیں، 'ساتھ' ہیں۔ تو پھر ہم کیا ہیں؟ ہم کون ہیں کہ ہماری ذات ہی کے عرفان سے حق تعالیٰ کا عرفان ممکن نظر آتا ہے؟ اس 'علم نفسی' کے بغیر علوم رسمی کا ذخیرہ آخر ہمارے کس کام؟ ہمارے کس درد کی دوا؟

فلسفی گشتی و اگر نیستی خود کجا و از کجا و کیستی!

از خود اگر چوں نہ لے بے شعور پس بناید جنس علت غرور (رومی)

در رفع حجب کوش نہ در جمع کتب کو جمع لب نمی شود رفع حجب (جامی)

لیکن یہ خود شناسی، قیاس و تخمین یا ظن کی راہ سے نہ ہوئی چاہیے بلکہ قرآن و حدیث کی روش اللہ اور اس کے رسول کے قال سے حقائق ایمان کی یافت میں عقل کی آنکھ اتنی ہی مضرب و جنتی کہ مادر زاد اندھے کی آنکھ الوان کے ادراک میں، اگر منطق در لے و استدلال سے کوئی شخص

لے یہ مقالہ "ظن و حق" کے عنوان سے مجموعہ تحقیقات علمیہ جامعہ عثمانیہ جلد ہفتم سنہ ۱۳۰۵ میں شائع ہوا۔

عارفِ خود شناس و حق شناس ہوتا تو شیخ سینا ابو علی کی ولایت میں کسی کو شک نہ ہوتا اور
خفرازِی کے راز دارین ہونے میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا عقل شاید حق تعالیٰ کے درک
تو پہنچا دیتی ہو لیکن آگے کا قدم ان ہی کی عنایت و فضل پر موقوف ہو۔

عقل سہر لیک تا در او داں عنایت ساندت بر او

ان ہی حقایقِ ایمانی کو ایک عارف نے اس طرح ادا کیا ہے:-

چوں بدانی تو کما ہی خویش را علم عالم حاصل آید مر ترا!

گرہی خواہی کہ باشی حق شناس خویش را بشناس نہ ز راہ قیاس

بل ز راہ کشف و تحقیق بعیتیں عارف خود شو کہ حق دانی ست ایں

اب عرفانِ نفس کے لیے ہیں قرآن کی رہنمائی کافی ہے۔ کائنات کی ساری چیزوں کے علاوہ

”شیء“ کا اطلاق ہماری ذات پر بھی ہوتا۔ اب اشیاء کی تخلیق کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ جَسْ شَءٌ لَّحَقَّ تَعَالَى ارَادَهُ فَرَمَاتے ہیں تو اُس کو کہتے ہیں

كُنْ فَيَكُونُ (پ ۴۷) کہ ہو یا پس وہ ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ خطابِ شیء سے بدراہ ہے، امر کُن کی مخاطبِ شیء ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں۔ یا تو ”شیء“

خارج میں موجود ہے یا معدوم۔ پہلی صورت میں امر کُن کا خطابِ تفصیل حاصل ہے، موجودِ شیء کا

موجود ہو جانا بے معنی ہے، اگر ”شیء“ معدوم محض ہے تو پھر بھی خطابِ باطل ہوگا، معدوم محض ”مخاطب“

کیسے ہو سکتی ہے۔ لہذا ناگزیر ہے کہ وہ ”شیء“ جس کو ارادہ الہی خارجاً و ظاہراً موجود کرنا چاہتا ہے جو

امر کُن کی مخاطب ہے، علماًً تو ثابت ہو بوجہ ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہو بوجہ عینی۔ اشیاء

کی اسی عدمیت خارجی پر حق تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے:-

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ و قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَ تَوْكُنْ شَيْءٌ لَمْ يَخْلُقْ مَعْدُومٌ مَعْدُومٌ وَ جُودٌ خَارِجٌ نَرَكْهُتَا

لہذا انکے منہ سے یہ دو چیزیں ثابت ہو رہی ہیں: (۱) ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی

”معلوم“ ہے، اس کا ثبوت علمی ذات حق میں متحقق ہے، قبل از خلق خالق کو اپنی مخلوق کا علم ضروری ہے، اس کا مزید ثبوت ان آیات سے ہوتا ہے۔

اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (پہلے ۱۰۷) وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (پہلے ۱)

اور تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کی معلوم ہے، دھو بھل شے علم (۱۰۷) سے قرآن، اس پر یہ کوئی حجت

کر رہا ہے، لہذا شے کی ماہیت ”معلوم“ ہے، علم الہی میں ثابت اور ہی کی ذات پر عارض با ذات میں مندرج

(۲) ہر شے خارج مخلوق ہے حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں: اللہ جل جلالہ کے خلق (۱۰۷) سے قرآن، اس پر یہ کوئی حجت

(۳) اس کا بین قرآنی ثبوت۔ اشیا کی ذوات قبل تخلیق علم الہی میں ثابت ہیں، ثبوت علمی رکھتی

ہیں، معلومات حق ہیں، صورت علم ہے اور ہی امر کُن کی، مخاطب ہیں، اور ہی مرتبہ علم (باطن)

سرمعین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور جب امر کُن سے اپنے اقتضاء کے مطابق

ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں۔ اسی اعتبار سے تمام عالم کا نام ممکن الوجود ہے، بالغیر موجود ہے،

علم و ظاہر، علم کیونکہ اشیا ذات الہی کی صورت علم ہے، اسی سے قائم ہیں خارجی، کیونکہ یہ

حق تعالیٰ کے امر ہی سے وجود خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں، وجود کو

عاریتہً اس سے لے رہی ہیں قبل تخلیق وجود خارجی سے عاری تھیں، معدوم اصناف تھیں

لہذا انکے منہ سے یہ دو چیزیں ثابت ہو رہی ہیں: (۱) ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی

اب ذوات خالق و مخلوق عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے ذرا اس کی

نوعیت پر غور کرو، یہاں ہمیں مغالطہ حقیقی و ہندیت کلی نظر آئیگی۔ ذات خالق اور ذات

مخلوق، ذات عالم و ذات معلوم میں بے تاویل و بے احتمال اختلاف غیریت ثابت ہوتی ہے۔

لہذا صوفیہ صیغہ کا اصطلاح میں یہ اتیان ثابت کہلاتی ہیں۔ ان کے دوسرے نام ماسیات الہیہ و حقائق الہیہ و غیرہ ہیں۔

ایک مثال پر غور کرو۔ نقاش کے ذہن میں باغ کا تصور موجود ہے پر وہ اس نقش کو پیش کرتا ہے۔ باغ بحیثیت صورتِ علمی یا تصور نقاش کے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجود ذہنی کے لیے نقاش کے ذہن کا محتاج ہے، یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالغیر ہے، باغ کا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات، نقش ایک صورت ہے یعنی تعین و تخیز رکھتا ہے، محدود و مقید ہے، نقاش کے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا، یہ ان تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے۔ غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورت ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں، نہ نقش نقاش، دونوں میں بالکلیہ غیرت پائی جاتی ہے۔

اسی طرح بلا تشبیہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذات حق اور ذواتِ اشیا، عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیرت کلی پائی جاتی ہے:

ذات حق بالذات موجود ہے، قائم بالذات ہے اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں، اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصارت و کلام جملہ صفات وجودی سے موصوف ہے۔ اس کے برخلاف ذواتِ اشیا فی نفسہ شانِ عدمیت رکھتی ہیں کیونکہ انہیں وجود ذاتی نہیں، یہ اپنی اصل و مابیت کے لحاظ سے صورِ علمی ہیں اور اس لیے بالغیر ثبوتِ علمی یا وجود ذہنی رکھتی ہیں۔ وجود ذاتی نہ ہونے کا نام عدم ہے، عدم اضافی، عدم حقیقی نہیں اور پھر ان کی ذواتِ عدمیہ میں نہ صفت حیات ہے نہ علم نہ ارادہ نہ قدرت نہ سماعت نہ بصارت نہ کلام بلکہ یہ ذواتِ عدمیہ جملہ صفات عدمی سے متصف ہیں۔ مثلاً آپ اپنی ہی ذات کو لے کر غور کیجیے۔ یہ ایک صورتِ علمی والہی ہے، بالذات نہیں بالغیر موجود ہے، یعنی خارجاً معدوم اور علماً ثابت ہے، یہ ذات معدوم زندہ نہیں کیونکہ اس میں حیات نہیں تو اس کی صفت موت ہوئی جو ضدِ حیات کی، اس میں علم نہیں،

تو اس کی اصلی صفت چل ہوئی، اسی طرح وہ مضطر و مجبور و کور و گنگ ہے، یعنی جملہ صفات عدمی سے متصف ہے۔ اب جو ذات وجود و صفات وجودیہ سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہے اور فعل اس کا ذاتی کب ہو سکتا ہے البتہ اس میں قابلیات امکانیہ و فعلیہ کا تصور کیا جاسکتا ہے جن کو کسبیات بھی کہا جاتا ہے یہی اس کی ذاتیات ہیں۔ جو ذات وجود و صفات و افعال سے محروم ہو، جو محض ثابت فی العلم ہو، اس سے آثار کا ترتیب بھی ناممکن ہے۔ ذات حق و ذات خلق، عالم و معلوم کا یہ فرق اتنا اہم ہے کہ ہم اس کو پھر ایک خاکہ کی شکل میں پیش کرتے ہیں :

ذات حق

عالم

ذات خلق

معلوم

۱۔ صورت ہے، صورت کے لوازم سے منزہ ہے
۲۔ وجود ذاتی رکھتا ہے، قائم بالذات و منصور بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے۔

۳۔ صفات وجودیہ سے موصوف ہے، یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے۔

۴۔ معلوم کے قابلیات امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، افعال حقیقی ہے۔

۱۔ صورت ہے، تعین و تخیّر، حد و مقدار رکھتا ہے
۲۔ وجود ذاتی نہیں رکھتا، ثابت فی العلم ہے، عدم اصنافی ہے۔

۳۔ صفات عدمیہ سے موصوف، موت، جمل، اضطراب، عجز، صمم، کم، غمی سے متصف ہے۔

۴۔ قابلیات امکانیہ و فعلیہ رکھتا ہے فعل نہیں یہی قابلیات فعلیہ کسبیات ہیں کیونکہ اس کی ذاتیات ہیں۔ ان ہی کو اقتضات، استفادات

لوازم ذاتیہ یا شکلات کہتے ہیں، مثل کل

یعمل علی شاکلتہ

نفس تضاد و تباہن کو کسی بزرگ نے اس رباعی میں ادا کیا ہے۔

معلوم خدا کہ از ازل غیر خدا است ہم خارج ہم بعلم میدان کہ جدا است

ایں آں نبود بنقیں و آں ایں نبود ایں ایں از ازل آں آں بجا است

اس خاک پر غور کرنے کے بعد آپ پر یہ بخوبی واضح ہو جائیگا کہ آپ کی ذات معدوم

الوصف اپنے تمام اوصاف، ندیمہ ذاتیہ اور قابلیت امکانیہ اور شکلات کے ساتھ ذات

حق یا علم مطلق میں ثابت ہے، اور ذات حق بالذات موجود اور تمام صفات وجودیہ افعال

ذاتیہ سے موصوف ہے، لہذا ان دونوں میں مغایرت تامہ پائی جاتی ہے۔ آپ کی ذات غیر

ذات حق ہے، لیس کمثلہ شئی سے حق تعالیٰ اس غیریت حقیقی کو واضح کر رہے ہیں اور متحد

مقامات پر ذات خلق کو غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

هل من خالق غير الله ؟ (پ ۲۲ ع ۱۳)

ام لهم الٰه غير الله (پ ۲۴ ع ۴)

افغير الله تتفون (پ ۱۴ ع ۱۳)

افغير الله تأمر في اعبد ايها الجاهلون (پ ۲۴ ع ۴)

افغير الله ابغى حكما (پ ۸ ع ۱۴)

ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم شئاً فابتعوا عند

الله الرزق واعبدوه واشكروا له (پ ۲۰ ع ۱۴)

قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ذوات خلق خارجاً مخلوق ہیں،

داخل معلوم ہیں، غیر ذات حق ہیں۔ اس سے ذات حق کی تشریح ہو گئی اور سبحان اللہ حاصل ہوا۔ اس تشریح کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق قائم ہوا اس کو بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ نصوص قرآنیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے ”مولیٰ“ ہیں اور ہم اُن کے ”عبد“ ہیں وہ ہمارے ”ہم“ محکوم ہیں، وہ ”رب“ ہیں ”ہم“ مروبہ ہیں، وہ مالک ہیں ”ہم“ ملوک ہیں، وہ ”ال“ ہیں ”ہم“ نالوہ ہیں، اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ وہ عالم ہیں اور ہم معلوم ہیں، وہ ”خالق“ ”ہم“ مخلوق ہیں۔ اس لیے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ذات حق کی خلق ہو جائے اور ذات خلق کی حق بن جائے لان قلب الحقائق محال۔

شیخ اکبر محیی الدین ابن عربیؒ اسی صداقت کو فتوحات مکیہ باب میں اس طرح پیش فرماتے ہیں:

انہ لیس للعبد فی العبودیۃ نہایت	عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ
حقی یصل الیہا ثم یرجع رباً کما	اس کو پالے اور پھر رب بن جائے جس طرح کہ
انہ لیس للرب حدٌ یتہی الیہ	رب کے لیے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے اور
ثم یرعد عبدٌ فالرب رب عنید	وہ عبد بن جائے، اس لیے رب رب ہو بغیر
نہایت والعبد عبد غیر نہایت	نہایت اور عبد عبد ہو لاناہایت۔

پھر اسی مفہوم کو شیخ نے ایک لطیف شعر میں ادا کیا ہے:

العبد عبدٌ وان تشرق	والرب ربٌ وان تترد
بندہ بندہ ہو گو وہ لاکھ ترقی کرے	رب رب ہو گو وہ کتنا ہی ترول کیوں نہ کرے
اور صاحب گلشن راز فرماتے ہیں:-	

نہ ممکن کو زحد خویش گذشت نہ او واجب شدے ممکن و گشت

ہر آن کہ در حقائق ہست فائق نہ گوید کیں بود قلب حقائق
 حضرت شاہ کمال الدینؒ کا قول قاعدہ کلیہ کو پیش کرتا ہے:-
 صوفیہ کا یاد رکھ، قاعدہ کلیہ خلق نہ ہو جا حق، خبد نہ ہو جا رب
 عطر کو کتنا شراب، آب کو کتنا سراب خوب کو کتنا شراب، کذب ہی آگے ادب
 کرو تحقیقی دینی عالم حق میں ثبوت در نہ حقائق کے پیچ لاف نہ کر موند
 کسی عارف نے کہا ہے:-

الحق موجود والعبد معدوم وقلب الحقائق محال فالحق حق والعبد عبد، یعنی
 عبد سونے پر اللہ ہوا شد مرام حاشا شد نہ کبھی عابد و معبود ہمہ اوست
 عالم و معلوم، ذات غائی و ذات مخلوق، ذات رب و ذات عبد کی اس غیریت و وحدت
 سے یہ بات صاف ہو گئی کہ ذات خلق یا معلوم وجود و صفات و ربوبیت و مالکیت و حاکمیت
 سے اصالتہً قطوعاً غائی و خالی ہے، جب ہمیں اپنی ذات کے اس ”فقر“ کا عرفان حاصل
 ہو گیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات وجود و صفات وغیرہ اصالتہً حق تعالیٰ ہی کے
 لیے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے ”غنی“ ہے اور ”حمید“ ہے۔ یہی
 مفہوم ہے اس نص کا: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ انْتِزِعُوا عَنْكُمْ سُلْطَانَهُمْ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (پہ ۳۰ ع ۸)
 دعوتی کلمہ طیبہ لا اِلهَ اِلَّا اللهُ محمد رسول الله کے جزو اول سے بھی ہمیں یہی عرفان
 حاصل ہوتا ہے۔ دیکھو کفار نے بتوں کو معبود قرار دے رکھا تھا اور ان میں الوہیت کا اثبات
 کرتے تھے لیکن الوہیت کے لیے ربوبیت کا ماننا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ فعال نہ سمجھے جاتے
 حاجت روا اور مشکل کشا نہ مانتے جاتے، رب اور مستعان نہ خیال کیے جاتے تو ان کی عبادت
 بھی نہ کی جاتی اور وہ الوہیت سے متصف نہ کیے جاتے اب افعال کے لیے صفات ضروری

ہیں کیونکہ ان ہی سے افعال کا صدور ہو سکتا ہے۔ صفات بغیر وجود کے ممکن نہیں وجود ہی ان کا منبع و مصدر ہوتا ہے۔ (لاتوں سے) ذواتِ خلق سے، (غیر اللہ سے) الوہیت کی نفی کرتا ہے، ربوبیت کی نفی کرتا ہے، صفات و وجود کی نفی کرتا ہے، اور (ان ہی اعتبارات کا ذات اللہ میں اثبات کرتا ہے۔ اس طرح لا الہ الا اللہ سے بھی ہیں ذواتِ خلق کا فقر اور ذات حق کی غنا حاصل ہوتی ہے اور اس اعتبار سے دونوں میں مغایرت کلی ثابت ہوتی ہے۔

اوپر جو کچھ تفصیل ہم نے آیات قرآنی کی روشنی میں بیان کی اس کا خلاصہ ایک مرتبہ اور پیش کیا جانا ہمارے نزدیک ضروری ہے گو نگرا کا خوف ہمیں ضرور لاحق ہے لیکن موضوع کی اہمیت ہمیں اس امر پر مجبور کر رہی ہے:

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان (جو عرفان رب کے لیے ضروری ہے) یہ حاصل ہوا کہ ”ہماری ذوات معلومات حق ہیں اور غیر ذات حق پہلے لیے صورت و شکل انہیں و تجرید مقدار و حد ہے۔ حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، پہلے لیے وجود ذاتی نہیں اور حق تعالیٰ کے لیے عدم نہیں۔ ہم میں صفاتِ عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ وجودیہ کمالیہ۔ ہم میں صفات وجودیہ نہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ عدمیہ نہیں۔ ہم میں قابلیتِ امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیق فعل نہیں، ہماری قابلیتِ امکانیہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کسبیت ہیں“

”مختصراً یہ کہ حق تعالیٰ کے لیے ہماری چیزیں نہیں اور حق کی چیزیں ہمارے لیے اصلاً نہیں، اگر ہم طلق کی چیزیں حق تعالیٰ کے لیے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کی چیزیں خلق کے لیے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالیٰ کی چیزیں حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت کریں تو توحید حاصل ہوتی ہے۔“

”اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لیے ثابت ہیں مثلاً وجود وانا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذواتِ خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام اعتبارات ہم میں ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لیے کامل و مطلق، قدیم ہیں اور ہمارے لیے ناقص و مقید و حادث۔ ان ہی اہم سوالات کی تشریح اور ان کے جواب کی کوشش ہمارے اس مقالہ کا باقی کام ہے۔ ان اللہ ہو الموفق والمعين وبفضلهین بات یہ ہے کہ باوجود ذواتِ حق و خلق کی اس کلی غیرت و بدیہی ضدیت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں عینیت) کتاب و سنت سے قطعی الدلالت ہے۔ ہماری یہ بات بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہے، باوجود ضدیت و دشواری کا یکجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے؟ ضدوں کی جمع کا یہ ہنر عام منطق کی سمجھ سے بالاد برتر نظر آتا ہے! آئیے قرآن و سنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں، کیونکہ

ہر آن کس را کہ از راہ نمود ز استعمالِ منطق پیچ نکشود

پہلے ہیں جہت ”عینیت“ کا تعین کرنا ضروری ہے:-

(۱) معیتِ حق بخلق پر غور کیجیے: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

دفعہ (۱) وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہیں (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے، جہاں کہیں تم ہو۔ ایسا عموم مکان کے لیے اور کثرتِ عمومِ زمان کے لیے ہے، اور پھر اس عمومِ معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تعملون بصیر، یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے، اس رویت کا تعلق ذات سے ہے، اسی لیے دوسری جگہ فرمایا گیا وَلَا يَسْتَخْفُونَ

من اللہ و هو معہم (پ ۱۳۶) یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ سب سے
ہی ہیں۔ اس آیت سے ہیں حق تعالیٰ کی معیت ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے یہ یاد رکھو کہ
اللہ معنا اور وہو معکم میں لفظ اللہ اور ضمیر ہوا ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں ان
میں ایک ہی معنی لغوی کے سوا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں۔ لہذا یہ آیت معیت ذاتی
پر محکم ہے اور قطعی الدلالت !

اب ایک حدیث پر بھی غور کر لیجیے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا کان
احدکم یصلی فلا یبصق قبل وجہہ اذ اصل فی فان اللہ تبارک تعالیٰ قبل وجہہ اذ اصل
(رواہ مالک و مسلم و بخاری عن ابن عمر رضی اللہ عنہما) یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو
اپنے رو برو نہ تھو کے کیونکہ حق تعالیٰ اُس کے رو برو ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس
حدیث سے استدلال فرمایا ہے کہ "فیہ الرد علی من رعب اللہ علی العرش بذلہ" یعنی اس حدیث
سے اس شخص کے خیال کی تردید ہوتی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات کو فوق عرش ہی متعبد کرتا
ہے۔ لہذا ذات مطلق کی عموم معیت صاف ظاہر ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ العزیز نے فتح الرحمن میں دھو
معکم ایما کنتم کا ترجمہ یہ کیا ہے: "اوباشما است ہر جا کہ باشد" اور قول انجیل میں مراقبہ اللہ
معہ کی نسبت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت ساتھ ہونے کو خوب مضبوط تصور کرو باوجود
پاک ہونے اس ذات مقدس کے ہمت و مکان سے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: "آیات
کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معیت و قرب ذاتی صریحاً اثبات می کنند.... ہر انصاف
است کہ منصوب صاب شرع را غیر شرعی و غیلات عقل ناقص خود را شرعی نام کنیم"

(۲) اقربیت حق بخلق پر غور کیجیے: نحن اقرب الیہ منکم ولا کن لا تبصرون (پ) (۱۶۷) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔ یہاں ضمیر نحن کا مشارک الیہ ذات ہے، حرف استدراک لا کن کے ملانے سے قرب صفاتی کی قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا، کیونکہ صفات تو ظاہر ہے کہ امور معقولہ سے ہیں جن کا ادراک علم و بصیرت سے متعلق ہے، اور قرب ذاتی حتیٰ ہے اور بصارت سے متعلق ہے، یہاں حق تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعلمون نہیں فرمایا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں مد رک باحس ہے فافہم۔ اس نکتہ لطیف سے قطع نظر بھی کیا جلے تو قرب علمی مع الذات ضرور ثابت ہوتی ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَعَلَّمَهُ مَا نَوَّسُوْهُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ

یعنی ”ہم جانتے ہیں جو باتیں آتی رہتی ہیں اس کے جی میں اور ہم اُس سے رگ جان سے زیادہ قریب ہیں“ یہاں دو حملوں کے درمیان داو تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علمی کی تفسیر دوسرے جملے میں قرب ذاتی سے کی گئی ہے۔ یہ امر کہ خطرات نفسی کے علم کے لیے قرب ذاتی ضروری ہے اس آیت کریمہ کے شان نزول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ (ب) (۱۶۸) جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو میں تو قریب ہوں

ابن حاتم نے معاویہ بن جندب سے روایت کی ہے کہ ”ان اعراباً قال یا رسول اللہ

اقرب ربنا فنناجیہ ام بعید فننادیہ، فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانزل

اللہ واذ اسألك عبادي عنِّي فاني قريب“ یعنی ایک اعرابی نے پوچھا یا رسول اللہ کیا ہمارا

رب نزدیک ہے کہ ہم اُس سے سرگوشی کریں یا دور ہے جو ہم اُس کو پکاریں، رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم خاموش رہے، نازل فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو واذ اسألك عبادي عنِّي

قافی قریب اس بیان سے پوری طرح ثابت ہوتا ہے کہ قرب الہی سے مراد قرب ذاتی ہے نہ کہ محض علمی فلسفہ ماقیل سے

خواب بھل از حرم قرب مراد و فکند در نہ نزدیک ترازد دست کے پہنچ نہی
 قرب ذاتی کے مزید ثبوت کے لیے ایک دوسری حدیث پر غور کرو وعن ابی موسیٰ الاشعری
 قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فجعل الناس یحکمہم بالتکبیر فقال
 رسول اللہ صلعم یا ایہا الناس ارجعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصمًا ولا غائبًا انکم
 تدعون سمعیًا بصیرًا وہو معکم والذی تدعون اقرب الی لحدکم من عنق راحلتہ
 (متفق علیہ) یعنی ابو موسیٰ اشعری نے کہا کہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
 تھے، لوگ بلند آواز سے تکبیر کہنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اے لوگو اپنی جان پر نرمی کرو (یعنی آہستہ کہو)
 تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو، تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے والے کو جو تمہارے ساتھ
 ہے اور جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اونٹ کی گردن سے بھی زیادہ قریب ہے رسول و بخاری یہ حدیث
 وما کنا غائبین کی تفسیر ہے اور قافی قریب کی توجیہ!

امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ قرابت حق بہ خلق کی تصریح میں فرماتے ہیں
 ہر چند کہ قرابت او تعالیٰ بازا با نفس قطعی ثابت شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالیٰ از
 عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما دراء الوداء است بانکہ دائم ایں وراثت در جانب
 قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ تعالیٰ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت
 او سبحانہ نزدیک تر ہی یا ہم از صفاتیکہ ما افعال و آثاراں صفاتیم۔ ایں معرفت و دراء طو نظر عقل
 است، زیرا کہ عقل از خود نزدیک ترے را تواند تصور کرد، مثالیکہ توضیح ایں محبت نماید ہر چند
 متبع نمودہ آمد پیدائہ شدہ مستد ایں معرفت نص قطعی است و کشف صحیح ۱۱

کسی عارف کے بیشتر نصوص قرآنی کی لطیف انداز میں توجیہ ہیں۔

سخن اقرب از کتاب حق بخواں نسبت خود را بحق نیکو بد ادا
ہست حق از ما بہا نزدیک تر باز دوری گشتہ جو یاں در بدر

شیخ علی المہامنی جو ایک محقق و عارف عالم ہیں اپنی تفسیر تیسیر القرآن میں آیت "سخن اقرب منکم" کی تفسیر میں فرماتے ہیں "الا بالمكان ولا بالزمان ولا بالوقت بل بالذات من غير اختلاط ولا حلول ولا اتحاد" یعنی حق تعالیٰ کی قربت خلق سے مکانی زمانی ورتبی نہیں بلکہ ذاتی قربت پر بغیر اختلاط و حلول و اتحاد کے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ بعد مسافت کو تو ہم قرار دیتے ہیں: "چوں دانستی کہ حقیقت این است معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از تو ہم است" کئے دوری بود از نزدیک حاصل شود، کئے جُڑائی داشت تا پیوستگی پیدا کند" (رسالہ نور وحدت)

(۳) احاطت حق بخلق و کان اللہ بکل شیء غیبطاً (پ: ۱۵۶) الا اللہ بکل شیء غیبط
(پ: ۱۵۷) یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے پر غیبط ہیں۔ اللہ علم ہر جس کا مدلول ذات جامعہ صفت ہوتی ہے نہ کہ کوئی ایک خاص صفت جیسے علم یا ارادہ۔ ضمیر ہو کا مرجع بھی ذات ہے۔ لہذا یہ دونوں صریحی نصوص حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی، قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث دلواورد دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہودیوں کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا۔
سبحانہ و تعالیٰ عن تکلیف من زعم ان الہنا محمد فقد جہل الخالق المعبودو
من ذکر ان الاماکن بہ غیبط لزمہ الحیثۃ والتخلیط بل ہو غیبط بکل مکان
(یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو اس بات کا زعم کرتا ہے

ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہر کسی ایک جہت میں، پس دجانا اس نے خالق و معبود کو اور جس نے اس بات کا ذکر کیا کہ مکان اس کا احاطہ کرتے ہیں تو اس کو حیرت اور تخطیط لازم ہوگی بلکہ وہی سب مکانات پر محیط ہوگا (آخر جہ ابو نعیم عن محمد بن اسحق عن نعمان بن سعد)

اس ارشاد مرقنوی سے عموم احاطت ذاتی کا تحقق ہوتا ہے جب ذات مطلق کا کسی خاص جہت میں احاطہ نہیں کیا جاسکتا تو پھر اس کی احاطت عمومی ہوگی۔

امام بیہقی نے "کتاب الاسماء والصفات" میں ابو داؤد سے روایت کی ہے: قال کان سفیان الثوری وشعبہ وحماد بن سلمہ وشريك وابوعوانہ ولا یحیدون ولا یشہمون ولا یمثلون الخ "وقال ابو داؤد وهو قولنا" ان اصحاب سلف کا یہ عقیدہ کہ ذات مطلق محدود نہیں کی جاسکتی احاطت ذاتی کا ثبوت ہے۔ امام ابو حنیفہ نے ذات مطلق کو جہت فوق یا جہت تحت میں حصر کرنے والے کو کافر کہا ہے اور امام شافعی کا قول ہے کہ حرام علی العقول ان یحد نہ وہ یمثلونہ

یہاں ایک شبہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر فرمایا گیا ہے: **وَأَنَّ اللَّهَ ذَا حَاطٍ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** (پیش) احاطت عمومی کے منکرین کا استدلال یہ ہے کہ ان کا کہنا ہے کہ اللہ بکلی شے محیط ہے جس احاطت کا ذکر ہے وہ بھی احاطت علمی ہونی چاہیے ایک آیت میں احاطت کا ذکر مطلق ہے اور دوسری مقید بعلم۔ اصول فقہ کے قاعدہ کی رو سے مطلق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہذا احاطت علمی ہے نہ کہ ذاتی۔

اس شبہ کا جواب صوفیہ کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے: (۱) عقائد میں اصولی فقہ مستند نہیں۔ (۲) جس اصول فقہی کا یہاں انطباق کیا جا رہا ہے شافعی کا اصول ہے خفیہ اس کے مخالف ہیں۔ خفیہ بیان عام پر حکم عام کا اور بیان خاص پر حکم خاص

کا کرتے ہیں لہذا اس اصول کی رو سے جس آیت میں اطلاق ہو وہاں طلقاً احاطت ذاتی ضرور
 یجاہنگی اور جہاں قید ہو وہاں ذات مطلق کی احاطت محض علمی سمجھی جائیگی۔ (۳) اگر ہم نشانی
 اصول کو بھی مان لیں تو بھی احاطت ذاتی ہی ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ صفت کا انفکاک
 ذات سے ناممکن ہے۔ جہاں صفت ہوگی وہاں ذات کا ہونا لازمی ہوگا، لہذا احاطت
 علمی کے ساتھ احاطت ذاتی بھی ضروری ہے۔

(۴) حضور حق ہمہ جا: فاینما آتو لؤا فآتم وجہ اللہ (پ ۱۲۷) تم اپنا منہ جدھر پھیرو وہیں
 ہر ذات اللہ کی، چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں،
 تم جس طرف منہ پھیرو گے یا جس چیز کو پاؤ گے وہیں ذات الہی بھی موجود ہوگی کیونکہ حق تعالیٰ
 کی معیت حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی۔ فلنعم باقیل

ہو لا کیف ولا ابن لہ و ہونی علی النواحی لا یزول

شاہ عبدالعزیزؒ اپنی تفسیر میں اس آیت کی توجیہ میں فرماتے ہیں: ”ہر جا کہ ایستادہ روئے
 خود را بسوئے او گردانید و با و متوجہ شوید پس در ہموں مکان است حضور خدا و قرب او“
 شاہ رفیع الدین نے آیہ کریمہ کل شیء ہالک الا وجہ اور کل من علیہا فان و یبقی
 وجہ ربک ذوالجلال والاکرام میں وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے۔

شاہ اسماعیل شہید نے آیہ کریمہ فاینما آتو لؤا فآتم وجہ اللہ کا حاصل مفہوم ”ہر جا
 موجود است“ لکھا ہے۔ (صراط مستقیم، فصل چہارم)

ذات حق اور وجود حق میں انفکاک محال ہے، ذات وجود حق عین یکدیگر ہیں۔ چنانچہ
 امام ربانی نے اپنے مکتوبات کی جلد اول مکتوب (۲۳۴) میں اس کا ثبوت دیا ہے اور آخر
 میں فرماتے ہیں کہ ”حضرت وجود نفس ذات است تعالیٰ و تقدس“ اسی طرح شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ

نے بھی وجود کو عین ذات حق قرار دیا ہے۔ مآ علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں فرمایا ہے ”وجود عین ذاتہ“
لہذا ذات وجود الہی کا مفہوم واحد ہے۔

اس امر کی دلیل میں کہ حق تعالیٰ ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہیں چنانچہ آیات پر غور
کو۔ اس آیت میں کہ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (پ ۷ ع ۱۰) حق تعالیٰ اس بات کی خبر دے
رہے ہیں کہ وہ ہر چیز کے ساتھ حاضر ہیں کیونکہ شہید کے معنی (فارسی) کی شرح حسن حصین کی
رو سے) اس ذات کے ہیں جو حاضر ہے اور جس سے کوئی شے جو معلوم کی جاسکتی ہو یا دیکھی یا سنی
جاسکتی ہو ذائب ہو سکتی (الشہید الحاضر الذی لا یغیب عند معلوم ولا محرم و
لا مسموع) اللہ چونکہ علم ذات پر اور شہادت اس کی صفت اور چونکہ صفت کا ذات سے
انفکاک قطعی محال ہے لہذا اس آیت کریمہ سے یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ ہر شے کے ساتھ بالذات
حاضر اور موجود ہیں۔

اسی معنی و مفہوم میں یہ آیت ہے: وَمَا تَكُونُ فِي مَثَانٍ وَمَا تَكُونُ فِي مَثَانٍ وَلَا تَعْلَمُ
مَنْ عَمِلَ اِلَّا كُنَّا عَلَیْكَ شَهِيدًا اِذْ تَقِیضُونَ فِیْہِ (پ ۷ ع ۱۲) ہمیں ہوتا تو کسی حال میں اور
نہ پڑھتا ہے اس میں سے کچھ قرآن اور نہیں کرتے ہو تم لوگ کچھ کام کہ ہم نہیں ہوتے حاضر تمہارے
پاس جب تم مصروف ہوتے ہو اس میں ”چونکہ حق تعالیٰ ذوات خلق کے ساتھ بالذات حاضر ہیں
لہذا وہ ان کے ہر حال اور فعل اور ہر مصروفیت کو بالمشاہدات جانتے ہیں۔ اس شہود ذاتی کا
ثبوت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو حق تعالیٰ حکایت نقل فرماتے
ہیں: مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِہٖ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰهَ رَبِّیْ وَرَبَّكُمْ وَنُذِرْتُ عَلَیْہُمْ شَہِیْدًا مَا
كُنْتُ فِیْہُمْ فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِيْ كُنْتُ اَنْتَ الرَّقِیْبُ عَلَیْہُمْ وَانْتَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَہِیْدٌ رَّبِّیْ
۶۶ یعنی میں نے کچھ نہیں کہا ان کو مگر جو تو نے حکم کیا کہ بندگی کرو اللہ کی جو رب ہے میرا اور تمہارا

اور جب تک میں دنیا میں رہا تو ان کے حالات کا مشاہد ذاتی تھا اور جب تو نے مجھے اٹھا لیا تو وہی ان کا خبر رکھنے والا تھا اور تو ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہے "حضرت عیسیٰ کا یہ قول کہ انت الرقیب علیہم مستبط ہے اس قول الہی سے یہاں اللہ علیٰ کل شیء رقیباً (پ) اور نیز اس قول سے إِنَّ اللہَ كَانَ عَلَیْكَ رَقِیْبًا (پ ۱۲) ظاہر ہے کہ شہود علی بھی رقابت یا معیت ذاتی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ صفت کا ذات سے انفکاک محال ہے۔ کما قلنا الان۔ اس سلسلہ میں ہم ایک آخری آیت پیش کر رہے ہیں جس سے حق تعالیٰ کی احاطت ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہو رہا ہے:

سَنُیْهِمْ اَیَّ اَتَانِیْ الْاِفَاقُ وَفِیْ اَنْفُسِهِمْ حَتِّیْ یَنْبِیْنَ لَہُمْ اَنْدَاحُیْ وَلَہُمْ یَکْفُ بِرَبِّکَ اَنْتَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدٌ اِلَّا اَنْہُمْ فِیْ مَریَۃٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّہُمْ اِلَّا اَنْتَ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیْطٌ (پ ۱۶)

"اب ہم دکھاؤ گے اپنے نمونے دنیا میں اور خود ان کی جانوں میں یہاں تک کہ کھل جائے ان پر کہ وہی حق ہے، کیا تیرا رب کفایت نہیں کرتا جو تحقیق ہر شے پر حاضر و موجود ہے، آگاہ رہو کہ یہ لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی اوقات و رویت کے بارے میں (یعنی شہود ذات کا یقین نہیں کرتے، بلا شک وہ ذات ہر شے پر احاطہ کیے جاتے ہیں) حق تعالیٰ نے اپنا ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور پھر اس حضور ذات کو احاطت ذاتی سے ہو کہ یہ کیونکہ جو ذات اشیاء پر محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شے کے ساتھ موجود ہو وہ ضروری طور پر شہود بھی ہوگی۔ جو لوگ قائلے الہی کی نسبت شک کرتے ہیں وہ سر احاطت ذاتی الہی سے واقف نہیں ہیں وہ ان کے شک کی ہے۔

(۵) اولیت و آخریت و باطنیت حق: هو الاول والاخر والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم (پ ۱۷) یعنی وہی ذات اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر اور وہی باطن اور وہ ہر شے کو جانتی ہے "ظاہر ہے کہ ضمیر ہو کا مخرج ذات ہے اور یہ چاروں جملے حصہ ہیں کیونکہ خبر کا معرفت بلام

جنس ہونا مفید حصہ و نقص و اختصاص ہوتا ہے۔ اس سے چاروں مراتب وجودی اول و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا حصہ ہو جاتا ہے اور ماسوی اللہ کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت نہیں ہوتا اور کوئی پانچواں مرتبہ ہی نہیں جہاں ثابت کیا جاسکے۔

اول و آخر توئی یست حدوث و قدم ظاہر و باطن توئی یست وجود و عدم
اول بے انتقال آخر بے ارتحال ظاہر بے چند چوں باطن بے کیف و کم
اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے ہوتی ہے جس کو ابو داؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے:

انت الاول فلیس قبلك شیء وانت الآخر فلیس بعدك شیء وانت الظاہر
فلیس فوقك شیء وانت الباطن فلیس دونك شیء (الحديث)

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اول ہیں ان سے پہلے کوئی شے نہیں۔ یہ نفی شرک کی باعتبار ذات شر نہیں جو ان کے علم میں ثابت ہے اور جس کی غیریت نصوص صریحہ سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے۔ اور جس کو اس آیت میں بھی ”ہو بکل شیء علیم“ کہہ کر ثابت کر رہے ہیں۔ بلکہ باعتبار وجود ہر ازل سے نفی وجود اس آیت کریمہ سے بھی متبادر ہے، وقد خلقتك من قبل و لعنتك شیئاً (پط ۴۷) اس کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہو رہی ہے: کان اللہ ولم یکن شیء قبلہ (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبہ اول سے وجود اشیا کی نفی ہو گئی۔

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد کوئی شے نہیں۔ اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجود اشیا کی نفی ہو گئی۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، ان کے اوپر کوئی شے نہیں، کیونکہ وجود کو ذوات اشیا پر فوقیت حاصل ہے؛ ذوات اشیا اعدام اضافیہ ہیں اور وجود ان پر زائد

ہے، اسی لیے ہر صورت شے سے اول وجود ہی ظاہر ہے، یہی معنی قول باری تعالیٰ کے: **وہوالظاہر فوق**
عبادہ (پ ۱۴۷) یعنی ذاتِ حق کی یہ فوقیت ذواتِ خلق یا عباد پر باعتبارِ طورِ وجود ہے، کیونکہ وجود
 ہی کو ظہور ہے اور وجود کی تمیزیت، باعتبارِ شدتِ ظہور ہے۔ وجودِ حق چونکہ ذواتِ خلق سے اقرب ہے،
 محیط ہے، یہی اقربیت و احاطت وجود کے شدتِ ظہور کا موجب ہے۔ پہلے جملہ میں قبلیت، اشیاء کی
 نفی باعتبارِ وجود ہے اور تیسرے جملہ میں 'فوقیت' اشیاء کی نفی باعتبارِ ظہور ہے یعنی جو ذاتِ حق کہ مرتبہ
 وجود میں ذواتِ خلق کے اول ہے وہی ذاتِ مرتبہ ظہور میں تمام اشیاء پر فوق ہے، اسی لیے وجود ہی
 ظاہر ہے اور ظاہر ہی اول مشہود ہے، ان اللہ علیٰ کل شیء شہید کے معنی اب صاف ہیں اور
 فاینما تو لو افہم وجہ اللہ کا سر بھی مکشوف اسی راز کو سمجھ کر بعض محققین کا قول سمجھ میں آتا ہے
 کہ ما دایت شہیداً لا رایت اللہ قبلہ (کما ذکر الرازی فی تفسیرہ) ۷

روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست گر او نہاں بود بہاں خود عیاں کجاست
 ہر ذاتِ شے میں وجودِ حق کا شہود اول حاصل ہونا فوقیتِ وجودی ہی کی وجہ سے ہے۔ اس آیت
 سے بھی یہی مطلب نکلتا ہے: **أَفَمِنْ هُوَ قَائِلٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ** (پ ۱۱۷) یعنی ذاتِ حق
 ہر ذاتِ شے پر قائم یا حاضر و موجود ہے۔ یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ **وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَظِيمًا** (پ ۱۵۷) اور **وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** سے۔

جب اول و آخر و ظاہرِ حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہونگے، اسی لیے حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا کہ "تو ہی باطن ہے تیرے سوا، کوئی شے نہیں"۔ اسی طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجودِ اشیاء کی
 پوری طرح نفی ہو گئی۔ یہ ہے تفسیرِ صحیح آیہ کریمہ **هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ** کی جس کو رسولِ اکرم
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، جن کی بات میں اپنی بات کا ملا نا بدعت ہے اور جن کی بات کا جوں کا
 توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لیے ہمارا ایمان ہے کہ

اولی وہم در اول آخری باطنی وہم در او دم ظاہری

تو محیطی بر ہمہ اندر صفات و از ہمہ پاکی و مستغنی بذات

و کیف ینکر العشق ما فی الوجود الا هو (عراقی)

آیہ کریمہ ہوالاول والاخر کی تفسیر ایک اور حدیث صحیح سے کیجا سکتی ہے جو حدیث دلو
 کلماتی ہے جس سے حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی کئی وجہ سے ثابت ہوتی ہے ہم اس کا ذکر یہاں
 ضروری سمجھتے ہیں۔ حدیث کا ایک حصہ یہ ہے: عن ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ والذی
 نفس محمد بیدہ لوانکم دلیتمہ یجبل الی الارض السفلی لمبط علی اللہ، ثم قرا ہوالاول
 والاخر والظاہر الباطن و ہو بکل شیء علیم (رواہ احمد و ترمذی) یعنی قسم ہے اس ذات کی جس
 کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگر تحقیق چھوڑ دو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ پڑگی وہ رسی اللہ
 تعالیٰ پر، پھر پڑھی آپ نے آیہ کریمہ ہوالاول والاخر والظاہر الباطن و ہو بکل شیء علیم۔
 یہ ایک طویل حدیث کا آخری جملہ ہے جس کا حاصل دو امور کا اظہار ہے: آپ نے صحابہؓ
 کے آگے زمین سے ہر آسمان کی مسافت اور اس کی ضخامت بیان فرمائی اور اسی طرح سات
 آسمانوں کو گن دیا اور عرش تک پہنچا دیا۔ اسی مضمون کے قریب ایک دوسری حدیث میں جو
 حدیث اوعال کہلاتی ہے اور جس کو ترمذی اور ابو داؤد نے عباس بن عبدالمطلبؓ سے روایت
 کیا ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرش تک گن کر فرمایا تھا ثم اللہ فوق ذلک۔ فوق عرش کا علم عطا
 فرمانے کے بعد تخت کا حال پوشیدہ رہ گیا تھا۔ اب حدیث دلو میں آپ نے (۲) فوق سے
 تحت کی طرف یعنی اول سے آخر کی جانب رجوع فرمایا۔ اور زمین کے ساتوں طبقوں کی
 مسافت بیان کرتے ہوئے تخت الشریٰ تک پہنچ کر فرمایا کہ تحت ارض سفلی بھی اللہ ہے ہر دو
 بیانات اول و آخر کی تصدیق کے لیے آیہ کریمہ ہوالاول والاخر کی تلاوت فرمائی تاکہ عرش

وسماء، ارض و مکان کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت و احاطت ثابت ہو جائے۔

حدیث دلو اور حدیث اوعال میں بعض امور خصوصیت کے ساتھ توجہ کے قابل ہیں :-
حدیث اوعال میں آپ نے عرش پر حق تعالیٰ کو ثابت کیا اور اپنے بیان کو قسم سے موکہ نہ فرمایا کیونکہ الرحمن علی العرش استوی (پ ۱۰ ع ۱) منصوص تھا، اس لیے قسم کی حاجت نہ تھی، اس کے برخلاف ارض سفلی کے متعلق حق تعالیٰ کی احاطت و معیت کو ظاہر کرنے کے لیے آپ نے قسم کھائی۔ آپ نے محسوس فرمایا ہو گا کہ ایک ذات کا فوق و تحت و بائیں و بائیں پر احاطہ کرنا عقل میں آسانی سے نہیں آتا اور عدم انکشاف حقیقت کی وجہ سے انکار کا احتمال ہوتا ہے، تاویل کی طرف عقل مائل ہوتی ہے، اس لیے آپ نے اس کو قسم سے موکہ کیا تاکہ تاویل و توجیہ کی گنجائش نہ رہے اور مخاطبین کو قطعی یقین ہو جائے، اسی غرض سے اپنے قول پر آیہ کریمہ **هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ وَفِي الْأَرْضِ** (پ ۷ ع ۷) وہی ذات آسمان اور زمین پر اپنی بے کیفی کے ساتھ جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اسی لیے عارف کی زبان سے یہ چیخ نکلتی ہے :-

نظر بر هر چه افکنند یکم و اللہ بنامد نظر مرا راجز اللہ
دو عالم یا غیر لو خیال است مشو جانان گرفتار خیالات

اوپر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے اور توابعات و جوہر (صفات و افعال) بھی ان ہی کے لیے محض ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اول و آخر میں، ظاہر و

لے وحدت الوجود کے نظریہ کی اصلیت بھی معیت و احاطت ذاتی ہے معیت ذاتی اور معیت وجودی کا مفہوم ایک ہے، ذات حق کو وجود حق سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ یا یوں کہو کہ صوفیہ کرام نے بغیر الفاظ معیت و وجودی کو جو اوپر کی توحید سے تم ابھی طرح سمجھ گئے ہو گئے اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔ فلا مشأحتہ فی الاصطلاح۔ اس معنی کے لحاظ سے یہ مقالہ وحدت الوجود ہی کو پیش کر رہا ہے اور اس کی تائید کر رہا ہے۔ فافہم و تدبر۔

باطن ہیں، قریب و اقرب ہیں، محیط اور ساتھ ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول و آخر کس کے ہیں، ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذات شرعی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذات شرعی نہ ہو تو نہ اولیت و آخریت ہی کا تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و افریت کا نہ احاطہ و معیت کا، ذات شرعی کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے، اور بحیثیت معلوم ہونے کے علم الہی میں ثابت ہے، ذات الہی میں مندرج ہے؛ یہی امر کن کی مخاطب ہے، موطن علم سے مرتبہ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ غیر ذات حق ہے، ذات حق بفقو لے لیس کمثالہ شئی“ منزہ ہے تمام اعتبارات ذات شرعی سے۔

اب سوال یہ ہے، اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذوات اشیاء جو معلومات حق میں، صور علم حق میں، جواز قبیل اعراض میں، بالغیر علماً ثابت ہیں، وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے؟ کن فیکون“ کا راز کیا ہے؟ کیا تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟ ذوات اشیاء یا صور علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تیرے منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں :-

(۱) صور علمیہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارجاً وجود ہو گئے۔ یہ احتمال اعتقاد محال ہے، کیونکہ صور علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابل تصور ہے۔ قبل تخلیق وہ عارض ذات حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا ہوالظاہر۔

(۲) صور علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذات حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔

ع۔ الاکل شیء ما خلا الله باطل

(۲) صورِ علمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجودِ مطلق ہے جو غیر ذاتِ حق نہیں، یہی ذاتِ 'قیوم' صورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں یہی گویا ان کی حقیقت ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیتِ کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خلق السموات والارض بالحق تعالیٰ عتماً یشرکون (پ ۴ ع ۴) کیونکہ تعالیٰ، حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لفظ واجب الوجود کا نام 'حق' ہے۔ آیتِ کریمہ فتعالی اللہ الملک الحق (پ ۱۵۶) اس طرف اشارہ کر رہی ہے ایک اور جگہ (پ ۱۵۷ ع ۱۵) بطور حصر ارشاد ہے: وما خلقناہما الا بالحق۔ ایک اور جگہ مومنین کو علم عطا فرما رہے ہیں: خلق السموات والارض بالحق ان فی ذلک لآیۃ للذین ینذرون (پ ۱۶ ع ۱۶) اہل علم سے بھی خطاب فرمایا ہے: ما خلق اللہ ذلک الا بالحق بفصل الذین یقوم یعلمون (پ ۶ ع ۶) لفظ شرعاً وجودِ مطلق کا نام ہے حق ہے حق ہی حقیقت ہیولائی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے ساری صورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء 'بالحق' موجود و ظاہر ہیں، لہذا تخلیق و تکوین عالم میں ذاتِ حق و وجودِ حق ہی کار فرما ہے۔ یہی ستر ہوا لظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ هو الحق المبین (پ ۶) سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السموات والارض (پ ۱۱۶) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے، فانہم! ذاتِ حق جو عین وجودِ مطلق ہے اسی کا نام باعتبار ظہور نور ہے کیونکہ نور وہ ہے جو بذاتہ ظاہر اور دوسری اشیاء کا منظر ہو، یہ وصف بعینہ حق کا ہے جو بذاتہ موجود اور دوسری اشیاء کا منظر ہے، اسی لیے ذاتِ حق وجودِ مطلق کا نام لظاہر ہوا جس طرح کہ قبل تخلیق ذواتِ اشیاء ذاتِ حق پر بحیثیت صورِ علمیہ عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیاء اسی ایک وجود سے موجود اور اس کی صفت نور سے

ظاہر ہو گئی ہیں۔ ذرا اور کھول کر اس رازدرون پردہ کو تمہاری ہدایت و معرفت کے لیے ہم بیان کرتے ہیں، خدا تمہیں اس کے فہم کی ہدایت دے یہی عہدی اللہ لنورہ من نیشاؤ (پیشہ ۱۱۶)
 حق تعالیٰ بجا لوبا و صاف و بجد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و تکثر صفت
 نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں تو معلوم کے موافق خلق کا نمود و جوڑ
 ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔ ہوا اول و
 الاخر والظاہر والباطن و ہو بکل شیء علیم

وہی وجود منزہ بانزاہتِ خود ہوا ہی جلوہ نمایاں شاہت ہر شے (شاہ کمال)
 ترا دوست بگویم حکایت بے پوست ہمہ از دست و گریک ہنگری ہمہ اوست
 جالش از ہمہ ذرات کون مکتوف است حجاب تو ہمہ پندار ماے تو برتوست (عراق)
 جو کچھ کہ ابھی کہا گیا گو سخن قلیل ہے لیکن بس ثقیل ہے، قدر بردہ اعقلھا الا العالمون (پیشہ ۲۴)
 خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے، کیونکہ عدم سے عدم ہی
 پیدا ہوتا ہے؛ نہ ہی عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی
 رو سے کوئی شے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جاسکے (العدم
 لا یوجد) اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے۔ کیونکہ وہ تجزی و تہخیص سے متبرہ ہے،
 تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقا علی ما ہو علیہ کن بصورہ معومات بمصدق
 ہوا ظاہر تخلیٰ فرماتا ہے اور یہ تجلی (یا تمثیل) ان صورت علمیہ (ذوات اشیاء یا حقائق کوئیہ) کے مطابق
 ہو رہی ہے جو ذات حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود با حکام
 و آثار خود بتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہے ہوتا ہے ہر صورت
 علی جو ذات شے یا ذات خلق ہے اپنے اقتضاء ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیض یا ب وجود

اور بہرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہو۔

خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلی و تشل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی و تشل بغیر صور خلق (صور علیہ) کے ممکن نہیں یہ شیخ اکبر کے الفاظ میں ایک دوسرے کے آئینے ہیں:

”فهو حق في مراتك في مراتك نفسك وانت مراته في مراته اما في ظهور احكامها“

جامی ساجی کے الفاظ میں اس مفہوم کو یوں سمجھو: ۵

ایمان ہمہ آئینہ حق جسوہ گریست یا نور بود آئینہ واعیان صور است

در چشم محقق کہ حدید البصر است ہر یک دوازیں آئینہ آئینہ دیگر است

یعنی آئینہ ظہور حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینہ ظہور خلق میں حق، فلسفہ ماقبل:

ظہور تو بمن است و وجود من از تو فاست تظہر لولائی لم اکُن لولاک

ذات حق و ذات خلق میں ہرگز انفکاک ممکن نہیں اور ذات حق کا اس صفت

سے انفکاک جمل کو مستلزم اسی معنی میں شیخ اکبر کا یہ شعر سمجھ میں آتا ہے:

فصلو لاه و لولوا فَمَا كَانَ الَّذِي كَانَ

یعنی تخلیق کا امکان ذات حق و ذات خلق (صور علیہ حق) پر ہے یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں کیونکہ

”حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء و اشیاء موجود بوجہ حقیقی حق“ فوجودنا بحد و ظہور بنا

”راہ تحقیق“ اور ”سیر کُنْ فیکون“ کو اُسی وقت بخوبی سمجھا جاسکتا ہے جب حق تعالیٰ اپنے فضل

و کرم سے تجلی و تشل کی ماہیت کا انکشاف فرمادیتے ہیں و ذلک فضل اللہ یؤتیه من شائہ

ایک ”مرد کامل“ کے قلب مبارک کی وساطت سے جس کے متعلق شیخ اکبر کا یہ قول بالکل

صحیح ہے: من و سَمِعَ الْحَقُّ فَمَا ضَاقَ عَنْ خَلْقٍ فَكَيْفَ الْأَمْرُ يَا سَامِعُ

۱۔ جو حق تعالیٰ کو سنا گیا ہو وہ خلق سے کیونکر تنگ ہو سکتا ہے اور اُس کا کیا حال ہوگا لے سامع۔

اور جو حق کو اپنے اندر سمو کر اپنے متبیین سے ہر وقت یہی کہتا رہتا ہے۔ ۶

یزداں بکند اور اے ہمت مردانہ!

حق تعالیٰ نے محض اپنے جو فضائل سے اس فقیر کے قلب مسکین پر بھی اس راز کو کسی قدر کھلا ہے، پس اسی انسانِ کامل کے امر کے امتثال میں ہم تمہیں اپنا راز دار بنا رہے ہیں اور شاید اداِ شکر نعمت کا یہ ایک مستحسن طریقہ بھی ہے۔ ۶ ہمدار کہ راہ خود بخود گم نکنی۔ ان ھدی اللہ ھو اللہ حق تعالیٰ کے لیے تجلی و تمثیل و تحول فی الصور کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ اس کی ماہیت کے انکشاف کے لیے ذرا اپنے انفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم اپنے کسی عزیز دوست کا خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ سیر کر رہا ہے۔ خیال کے ساتھ ہی تمہارا ذہن چند تمثالات میں متشکل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے مگر باوجود اس تمثیل کے، باوجود تمثالات کے تعین و تجرید و تشکل و تکلیف کے، باوجود ان کی کثرت کے تمہاری ذات اپنی وحدت حقیقی اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود تمثالات کی چونی و چگونگی سے مشتبہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے منترہ بھی ہے۔ فافہم و تامل!

وجدان میں تمثیل یا تجلی کی یافتہ ہونے کے بعد اب تم بآسانی سمجھ سکو گے کہ کس طرح حق تعالیٰ بجا لہ و بجد ذاتہ جیسے کہ ہے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکریر بغیر حلول و اتحاد، تجریدی و تقسیم صورت کے ذریعہ صورت معلومات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صورت علمیت کی کثرت ان کا تعین و تجرید (جو ان کی غیرت کو ثابت کر رہا ہے) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی مفہوم کو شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں الحق مانوۃ والحق مشتبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ذات منزه حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلام الہی و احادیث نبوی سے بھی ثابت

درست جنون میں جبریل ہوں عید یزداں بکند اور اے ہمت مردانہ (اقبال)

۱۷

میرا اشارہ سیدی و مولائی حضرت مولانا محمد حسین صاحب قبلہ ... کی طرف ہے۔

ہے۔ اب ذرا ان شواہد و دلائل پر بھی غور کر لو۔

تجلی کے معنی ظہور کے ہیں اور ظہور کے لیے صورت ضروری ہے، یہی مفہوم مثل کا ہے۔ یعنی اپنی ذات پر عیسے کہ ہر دے رہ کر صورت عیسیٰ سے ظہور کرنا تجلی کا لفظ منصوصاً وارد ہے ذلکنا تجلی رَبِّهِ الْجَبَلُ جَعَلَ دُكَّانًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا (۱۷۶۹) ظاہر ہے کہ تجلی اسی ذات منورہ و مطلق کی تھی جس کے مشاہدہ کی تاب نہ لے سکتے تھے۔ دوسری جگہ معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کوہ طور پر درخت سے یا بصورت نور و نار حضرت موسیٰ پر ظہور و تجلی فرماتے ہیں۔

يُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ
إِن يَأْمُرْنِي إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۷۲۰)

مقامات قیامت میں حق تعالیٰ صورت تشبیہی سے تجلی تنزیہی فرمائینگے کما قال:
يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيَذْعَبُونَ إِلَى السُّجُودِ الْخ (۷۲۹)

اب احادیث نبوی کی طرف رجوع کرو۔ ابوسعید خدریؓ سے جو حدیث مروی ہے (متفق علیہ) جس حدیث کو حدیث تحویل کہا جاتا ہے اس میں اس امر کی صراحت آئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ عرصات قیامت میں ہر گروہ پر اس کے معبودوں کی صورت میں تجلی فرمائینگے اِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَذِنَ مُؤَذِّنٌ لِيَتَّبِعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَّا كَانَتْ تَعْبُدُونَ فَلَا يَبْقَىٰ أَحَدٌ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ مِنَ الْأَصْنَامِ وَالْأَنْصَابِ إِلَّا يَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ حَتَّىٰ إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ فَمَاذَا تَنْظُرُونَ يَتَّبِعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَّا كَانَتْ تَعْبُدُونَ فَالْوَيَّا رَبَّنَا فَارْقَنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفْقَرًا مَّا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ (دفعی روایت ابی ہریرہؓ: فيقولون هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرقنا) فيقول هل بينكم وبينه، آية تعرفونه فيقولون نعم فيكشف عن ساق الخ

یعنی قیامت کے روز آواز دینے والا آواز دیگا کہ ہر گروہ اُس کے پیچھے ہوئے جس کی وہ عبادت کرتا تھا پس باقی نہ رہیگا کوئی جو غیر اللہ کی عبادت کرتا یعنی صورت والے بت اور بے صورت بت یعنی پتھر وغیرہ کی، مگر یہ کہ گرگیا آتش دوزخ میں۔ اب باقی رہ جائینگے وہی نیکوکار و گناہگار جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے، اب ان کے پاس پروردگار عالم آئیگے اور فرمائینگے کہ تم کس کا انتظار کر رہے ہو حالانکہ ہر گروہ اپنے معبودوں کے پیچھے ہو گیا وہ کہینگے کہ رب ہم ان لوگوں سے دنیا ہی پر، خدا ہو گئے تھے واللہ انہم ان کے زیادہ حاجت مند تھے، اس کے باوجود ہم نے ان کی مصراہت نہیں کی (اور ابو ہریرہؓ کی روایت کی رد سے) وہ کہینگے کہ ہمارا ٹھکانہ تو یہی ہے جب ہمارا رب آئیگا تو ہم اُس کو پہچان لینگے حق تعالیٰ فرمائینگے: کیا تمہارے پاس کوئی نشانی ہے جس کی وجہ سے تم اُن کو پہچان سکو، وہ کہینگے کہ ہاں، پس حق تعالیٰ ظاہر ہونگے ساق سے الخ "ساق" صفت تشبیہی الہی ہے، ذات منزه الہی کا بغیر صورت تشبیہ کے ظاہر ہونا احوال ہے، ظہور حیشہ تعینات ہی میں ہو سکتا ہے۔ حق تعالیٰ جو ہوا باطن میں، لیکن بطون سے جو "مرتبہ غیب ہوت" سے عبارت ہے، اپنی ذات پر صیغے کے ویسے رہ کر، بصورت معلومات، بمصدق ہوا ظاہر نقلی فرماتے ہیں۔ اس نقلی و ظہور و تحویل صورت کا ثبوت حدیث مذکور میں صاف ملتا ہے۔ اسی طرح حدیث طبرانی و حاکم سے بھی ثابت ہے فیہ تمثیل الرب تبارک تعالیٰ فی آتھما الخ اس حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ چونکہ تمثیل صورت کا عین تشبیہ ہے، لہذا اس حدیث سے جس کو یمنہ بن خالد بن عبد اللہ نے روایت کی ہے تمثیل تشبیہ ہر دو متحقق ہوتے ہیں: وَمِثْلُ لَمْعَةِ شَبَابَةٍ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ الخ (یعنی) اسی طرح ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ فی تجلی لَمْعَةِ صَاحِكَا اور حُضْبَتِ مِیْنِ جُورِ بَتِ ہوگا وہ نورانی تجلی سے ہوگی جیسا کہ حدیث سے مروی ہے کہ فی تجلی لَمْعَةِ فِیْخَا اَھْمَنْ نُوْرَہُ۔ آخر میں حدیث معلج پر غور کرو جس کو ترمذی

لے مجمعون علی کلمۃ واحدۃ رب و جہک اردنا نظر الیہ، قال فی کشف اللہ تبارک تعالیٰ تلک الحجب و یجلی لہم فیغشاہم من نورہ (البزاز سن حدیث مدنیہ)

نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے: اِذَا تَحَلَّى بَنُوهُ الَّذِي هُوَ نُوْرُهُ وَقَدْ رَأَى رَبَّهُ مُرَبِّينَ۔
 عرصاتِ قیامت اور جنت کی ان تشبیہی تجلیات کے علاوہ بعض احادیث سے بھی
 ثابت ہوتا ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ بیداری میں حق تعالیٰ کو بصورتِ
 مثالی دیکھا تھا۔ چنانچہ ترمذی اور دارمی کی روایت کردہ حدیث ملاحظہ ہو: قَالَ رَسُولُ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَيْتُ رَبِّيَ عَزَّ وَجَلَّ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، قَالَ فِيمَا يَخْتَصِمُ
 الْمَلَائِكَةُ الْأَعْلَى، قُلْتُ أَنْتَ أَعْلَمُ، قَالَ فَوَضَعُ كَفَّيْهِ بَيْنَ كَتِفِي فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا
 بَيْنَ ثَدْيِي فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَتَلَّى: كُنْ لَكَ نَبِيُّ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتِ
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ۔ چونکہ ابراہیم علیہ السلام پر عالمِ بیداری ہے
 میں عالمِ ملکوت کا کشف ہوا تھا اس لیے رِیَاقِ بَيَان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے بیداری
 ہی میں حق تعالیٰ کو بصورتِ احسن دیکھا تھا۔

عالمِ خواب میں بھی حق تعالیٰ کی رویت بصورتِ تشبیہی ہوتی ہے معاذ بن جبلؓ سے
 احمد و ترمذی نے روایت کی ہے: فَأَذَانًا بَرَقَ تَبَارَكَ تَعَالَى فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، وَدُورَى هَدً
 تَرْمِذِي کی عبد الرحمن بن عوف سے مروی ہے کہ اِنِّي رَأَيْتُ رَبِّيَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ شَاطِعَةٍ
 رَوَايَاتِ سَلَفٍ سَيِّئَةٍ ثَابِتٍ هُوَ تَابِعٌ كَرِيْمٌ كَشَفَنِي تَشَلَّاتٍ أُولِيَاءَ اللَّهِ بِرَبِّهِمْ هُوَ تَابِعٌ
 چنانچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک سو مرتبہ حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا، اور امام
 احمد فضل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ کونسی عبادت افضل

لہ دیکھا میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں، کہا میرے رب نے کہ لے محمد ملا اعلیٰ کس بات میں بھگوت
 ہیں، میں نے کہا آپ بہتر جانتے ہیں، پس رکھا اُس نے اپنا ہاتھ کاندھوں کے درمیان یہاں تک کہ ٹھنڈک
 پائی اپنی چھاتیوں کے درمیان، پس میں نے جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے پھر رسول اللہ صلعم
 نے یہ آیت پڑھی: كُنْ لَكَ نَبِيُّ الْخَلْقِ

ہر؟ ارشاد ہوا کہ تلاوت قرآن۔ پوچھا کہ فہم معنی کے ساتھ یا بغیر معنی کے فہم کے، فرمایا کہ فہم معنی کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو۔

ان تمام شواہد و دلائل کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت و متحقق ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری منافی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو جبریل علیہ السلام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں وحیہ کلثمی کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس طور سے ان کی حقیقت جبریلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا، اسی طرح عزرائیل علیہ السلام قبض روح کے لئے وقت واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف ٹکٹوں میں بطور فرمانے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرت صوری سے ذات و حقیقت عزرائیل میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہ مجد ذاتہ جیسی کہ ہر دسی ہی ہتی ہے۔ اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ مع لقائے علی باہو علیہ کان بصورت معلومات صفت نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے اتفاق کر کے کہ

نقص قطعی ہر حق تعالیٰ کا تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اس لیے کہ حق تعالیٰ صفات تنزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں، ہوا باطن بھی ہیں اور ہوا ظاہر بھی، مرتبہ باطن تنزیہ محض ہے، غیب الغیب ہے، شائبہ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے، قرآن مجید میں آیات تنزیہ و آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں، ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل تو من بعض و نکفر بعض کا مصداق ہے۔ مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے استوئی، بید، وجہ وغیرہ صفات متشابهات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی نقص تشبیہ کے اعتبار سے ید رسول کو ید اللہ کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفات تنزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات میں منور ہیں اور مظاہر میں مشبہ،

تشریح و تشبیہ کے جامع ہیں۔ وہ اس معنی میں منترہ محض نہیں کہ قابل تشبیہ نہ ہوں جیسا کہ اشعر یہ کا عقیدہ ہے، کیونکہ ایسی تشریح غور کرو تو تقیید ہر تقیید اطلاق ہے، نیز حق تعالیٰ کو مجردات کے ماثل قرار دینا ہے جو مکان و جہت سے مجرد ہیں، اگر حق تعالیٰ بھی مکان و جہت سے مجرد ہیں اور اس معنی میں منترہ ہیں تو وہ مشبہ بچو اہر مجرد ہو جاتے ہیں گو مشبہ بحیاتیات نہ سہی، ظاہر ہے کہ یہ تشبیہ و تقیید ہوئی تشریح نہ ہوئی حق تعالیٰ مشبہ محض بھی نہیں جیسا کہ جمہیہ کا عقیدہ ہے، ایسی تشبیہ تحدید ہے اور حق تعالیٰ تقیید و تحدید سے منترہ ہیں۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ حق تعالیٰ "مشبہ ہیں عین تشریح میں" یعنی با نزاہت خود بشا بہت ہر شے جلوہ نما ہیں، اور منترہ ہیں عین تشبیہ میں اس لیے کہ اعتبارات "مالک" ہیں، عدم اضافی ہیں اور حق تعالیٰ ہی موجود ہیں، کس چیز سے مشبہ ہو سکتے ہیں: کل شیء ہالک الا جہد (پ ۱۲۶) شیخ اکبر نے اس عقیدت صحیحہ کو بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّزْيِيدِ كُنْتَ مُفْقِدًا وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُخْذِلًا

یعنی اگر تو تشریح محض کا قائل ہو گا تو حق تعالیٰ کو مفقید کرنے والوں میں سے ہو گا یعنی ذات غیب میں مقید ہو جائیگی اور ہو اظہار کا انکار لازم آئیگا، ہو الباطن کا اقرار بغیر ہو اظہار کی شان کے اقرار کے ذات مطلق کی تقیید ہے، قید اطلاق ہے۔ اور اگر تو صرف تشبیہ کا قائل ہو تو حق تعالیٰ کے محدود کرنے والوں میں سے ہو گا کیونکہ ہو اظہار کا اقرار بغیر ہو الباطن کے ذات مطلق کا محدود ہے، مرتبہ تشریح کا خارج کرنا ہے اور حق تعالیٰ اس طرح محدود نہیں کیے جاسکتے پھر فرماتے ہیں:

وَإِنْ قُلْتَ بِالْأَمْثَالِ كُنْتَ مُسْتَدًّا وَكُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا

یعنی اگر تو دونوں امر کا قائل ہو اور حق تعالیٰ کو منترہ عین تشبیہ میں اور مشبہ عین تشریح میں جانے تو توراه راست کا چلنے والا اور معارف النبیہ کا امام اور سردار ہو گا۔ ربنا ائمتنا نبأ انزلت

وَاتَّبِعُوا الرُّسُولَ كَمَا كُنْتُمْ تَتَّبِعُونَ أَتَشَاهِدُونَ !

تشریح و تشبیہ کی توضیح ہم نے اوپر بھی کی ہے لیکن حدود اصطلاحات علحدہ تھے حق خلق میں عینیت و قربت کے اعتبارات کو ہم نے نہایت صراحت سے پیش کیا ہے، یاد رکھو کہ وجہ عینیت کی شان مرتبہ تشریح کی ہے اور وجہ غیریت کا مقتضا مرتبہ تشبیہ کا ہے۔ ذرا عینیت و غیریت کو اس سلسلہ میں واضح طور پر پیش نظر رکھ لو، چونکہ ذات حق میں ذوات خلق (صور علمیہ) مندرج ہیں۔ لہذا اس حیث الاندراج عینیت ہے (تشریح) من الازل الی الابد۔

متحد بوحیم پشاد وجود حکم غیریت بکلی محو بود

اور چونکہ ذات حق موجود ہے، ذوات خلق معدوم ہیں (بہ عدم اضافی نہ کہ عدم محض) لہذا من حیث الذوات غیریت ہے (تشبیہ) من الازل الی الابد۔

معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدم وجود میں تغایر حقیقی ہے، اس لیے من حیث الذوات غیریت حقیقی ہے (تشبیہ) اور من حیث الوجود دیکھو تو عینیت حقیقی ہے (تشریح) کیونکہ وجود حق کا عین وجود خلق ہے یعنی وجود واحد ہی اعیان خلق (صور علمیہ) کی صورتوں میں متجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے عینیت غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے۔ شاہ کمال الدین رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شعر میں اس کو بڑی خوبی سے ادا کر دیا ہے۔

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفان کے نزدیک یہ مسئلہ ہے کہ محض غیریت کا شاغل محبوب ہے محض عینیت کا قائل معضوب ہے، نشہ وحدت کا سرشار مجذوب ہے اور وجود دونوں نسبتوں کا شاہد ہے وہ محبوب ہے

یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پالے نہیں دیتا۔ اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور شاہ کمال کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے۔
 عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار دم بدم میکشی یہ پارسائی بس مجھے
 كَمَّ حَجَّ الْحَجْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ قِيَامِي الرَّحْمَةُ كَمَا تَكْدِرُنِ (۱۱۶۲۰)
 اس غیریت و عینیت تشبیہ و تنزیہ کے ظلم سے ہمیں اپنی ذات کا عرفان حاصل ہوا کہ حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ عرفان ہمیں مقام عبدیت عطا کرتا ہے جو قرب کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔
 عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ

أَوَّلًا - ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالتہ ہمارے لیے نہیں، حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں ۶ نامی مست برمن زمین و باقی ہمہ اوست۔ ہو و لا غیرہ کلام، فلہذا قال الله تعالى: وَاللَّهُ غَنِيٌّ وَانْتَهَ الْفُقَرَاءُ (۸۶۲۶) يَا أَيُّهَا النَّاسُ انْتَهَ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (پ ۳، ۳۰۶)

ملک و حکومت حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں: إِنْ تُحْكَمْ إِلَّا بِاللَّهِ (۱۳۶۷) وَلَمْ يَكُنْ لَكَ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ (۱۲۷۱۵) لَمْ يَأْمُرْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں واللہ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۷۱۳۷) سببی طور پر فرما رہے ہیں کہ ان کے سوا کوئی اور خالق نہیں: اَمْ يَجْعَلُ اللَّهُ شُرَكَاءَ خَلْقِهِ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (۸۷۱۳)

صفات اصالتہ حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں۔ حیات انہی کی: هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (۲۵۴) علم و قدرت ان ہی کے: وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ (۹۷۲۱) ارادہ و مشیت ان ہی کے: وَمَا

تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (۲۰۶۲۹) سماعت و بصارت ان ہی کے وادّہ ہوا تَشَاءُ البصیر (۱۶۱۵) آمَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ فَيَقُولُ لَنْ اللَّهُ (۹۶۱۱) فَلْنَعْمَ بِأَقْبَلِ -

سبح میدانی کہ تو کیستی و چستی؟ در دلت دریاب نیکوستی یا نیستی؟
آنکہ می بیند بصیرت و آنکہ می شنود سمیع آنکہ می داند علیم است خود بگو تو کیستی؟

وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت: اللہ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (۳۹۶) ہوا الاول والاخر
والظاہر والباطن ہو بل شے عظیم (۱۰۷۲۷) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے

لیے ہوا حصراً ثابت ہو رہا ہے۔ اس فقر کا احساس ہوتے ہی عارف چنچ اٹھتا ہے
میرا تجھ میں کچھ بھی نہیں ہے تیرا تیرا تجھ کو دیتے کیا جانا ہے میرا
عارف روم نے اسی کیفیت کو یوں پیش کیا ہے

چسیت توحید خدا آموختن خویشتن را پیش واحد خستن !!

گرہی خواہی کہ بفروزی چوروز ہستی بچوں شمع شب خود را بسوز!

زانکہ ہستی سخت مستی آورد عقل از سرش نرم از دل میبرد!

ہر کہ از ہستی خود مفقود شد نہتہائے کار او محمود شد!

اب حق تعالیٰ ہی جی ہیں ظاہراً باطناً، مرید ہیں ظاہراً باطناً، قدیر ہیں ظاہراً باطناً، سمیع، بصیر

علیم ہیں ظاہراً باطناً، یہی عرفا کی اصطلاح میں قرب ذرائع ہے یعنی من حیث الوجود میں نہیں ہوں

حق موجود ہے حضرت کمال اللہ شاہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حقیقت کو کس خوبی سے بیان فرمایا ہے۔

عارِ حیاتِ علم سوں ہے قدرتِ بچو است ہوں احوال اپنا کیا کہوں میں نہیں ہوں حق موجود ہے

میں ہوں اہم شہنا ہے حق میں ہے بصیر بنا ہے حق میں گنگ ہوں گویا کہ حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے

اول بھی حق آخر بھی حق باطن بھی حق ظاہر بھی حق غائب بھی حق حاضر بھی حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے

ذاتی صفت حق کی قدم، میری حقیقت ہر عدم لحظہ بہ لحظہ دم بدم، میں نہیں ہوں حق موجود ہر
تھا حق، نہ تھا میں اولاً، میں نارہو نگا مستقبل الآن کما کان کون، میں نہیں ہوں حق موجود ہر
ثانیاً عبدیت اس امر کا جانا ہے کہ ہم ”امین“ ہیں فقر کے امتیاز سے خود بخود ہیں امانت
کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود و انا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت، من حیث الانا
پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں
ان کے علم سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہوں، ان
کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں۔ یہی قوم کی اصطلاح میں
قرب نوافل ہر حق تعالیٰ ہی کے لیے وجود اور صفات وجودیہ اصالت اور بطور حصر ثابت ہیں
اور ہماری طرف ان کی نسبت امانت ہو رہی ہے۔ فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے
”سبحان اللہ و مَا آتَانَا مِنَ الْمُسْرِكِينَ“ کا جو ”بصیرت محمدیہ“ ہو برائے قرآن تحقیق ہو جاتا ہے یعنی
ہم حق تعالیٰ کی چیزیں اصالتاً اپنے لیے ثابت نہیں کر رہے ہیں اور اس طرح شرک سے دو
ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفات عدمیہ و ناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کر
رہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے، ہم ان کی چیزیں ان ہی کے لیے ثابت کر رہے
ہیں اور یہی توحید اصلی ہو گئی۔

لَمْ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَبُذْنَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ وَرَجُلَهُ الَّذِي يَمْشِي بِهِ
(المحدث رواه البخاری) بعض روایات میں فوادہ الذی یعقل بہ ولسا الذی ینتکلم بہ (شرح مشکوٰۃ)
دارد ہے۔

۱۵ صفحہ ۸۹ کے بیانات کا خلاصہ یوں پیش کیا جاسکتا ہے: کلہ طیبہ لا الا لا اللہ محمد رسول اللہ کی نفی
اثبات و اثبات اثبات کا مخلص یہ ہے کہ

(۱) وجود اور اس کے لوازم (صفات افعال مالکیت و حاکمیت) کی نسبت خالق کی طرف کی جانی چاہیے۔ یہ
اثبات ہے۔ (۲) عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف کی جانی چاہیے۔ یہ نفی ہے یعنی (باتی مضمون)

نقد اور امانت کے نتیجہ کے طور پر عبد کو "خلافت" اور "وزارت" حاصل ہوتی ہے جب وہ امانات الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "خلیفۃ اللہ فی الارض" کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "ولی" ہوتا ہے۔ عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں: فقرو

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۱) اعتبارات حق اصلانہ خلق میں نہیں۔ لا ان اعتبارات کو خلق سے کاٹ کر ان کی لکھی کر کے ان کو حق میں ثابت کرتا ہے یہی ہر مفہوم کلمہ طیبہ کی نفی و اثبات کا۔۔۔ صدقہ چھٹن ہے۔ (۳-۴) اگر عیسیت اور اس کے لوازم کی نسبت حقیقہ خالق کی طرف کی جائے تو یہ کفر ہو اور وجود اور اس کے لوازم کی نسبت اصلاً خلق کی طرف کی جائے تو یہ شرک ہے۔ (۵) وجود اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف مجازاً وجود اس کے فزائی کے کی جاسکتی ہے۔ یہ امانت کی نسبت ہر انسان خلیفہ ہے اور باعتبار خلافت و نبوت بہ استعمال صحیح ہے۔ اسی کو اثبات کائنات کہتے ہیں یعنی اعتبارات و لوازم وجود جو مخلوق سے نفی کیے گئے تھے ان پر کائنات کیا جا رہا ہے، اصلاً نہیں امانت (۶) لوازم عدمیہ کی نسبت خالق کی طرف مجازاً وجود اس کے خالق کے لیے کیے گئے ہیں۔ اس کو نسبت و کالت کہا جاتا ہے۔ اس نکتہ کو قرآن میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر یہاں ذرا غور کر لو۔ دیکھو عدالت فوجداری میں دیکھیں اپنے نوکل کی جانب سے پیروی کر رہا ہے جس پر جرم کا الزام ہے۔ دوران جہش میں وہیل اپنے کو لازم کہتا ہے لیکن اس سے اس کی مراد موکل ہوتی ہے نہ کہ خود اس کی ذات، اسی طرح دیوانی مقدمہ میں ڈگریدار کا وکیل اپنے کو ڈگریدار اور مدعیوں کا وکیل اپنے کو مدعیوں کہتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تمام نسبتیں مجازی ہیں۔ اسی مثال سے سمجھ لو کہ حق کی طرف عدمیات کی نسبت حقیقہ کبھی نہیں کی جاسکتی۔ سبحانہ تعالیٰ علم اصفیون لیکن چونکہ ہرے کی طرف سے حق تعالیٰ خود اس کے کاروبار کو کالہ انجام دے رہے ہیں لہذا ان اللہ علیٰ کل شئی وکیل، فاتخذہ وکیل، وغیرہ، اس لیے کبھی انتہائے محبت و شفقت سے ہند کے لوازم کو اپنی طرف منسوب فرماتے ہیں جیسے ما ابن آدم عرضت فلم یعد فی، باباں آدم استغفر تل فلم یظعن، یا ابن آدم استغفرناک فلم یسقینا، درود مسلم، جہاں انہ اوٹ سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ معنی میں عدمیات سے منصف ہو سکتا ہے اور اس طرح الحاد میں جا گرتے ہیں۔ یاد رکھو کہ صفات ناقصہ کا مرجع ذات عبد پر ان کی نسبت ذات حق کی طرف حقیقہ ہرگز نہیں کی جاسکتی حق تعالیٰ اعتبارات خلق سے منزہ ہیں لیس کشمکش ان کی شان ہے جو ان کی منزلیہ کو متاثر کرتا ہے وہ ملحد ہے!

(حاشیہ صفحہ ۹۱) ملہ ولی مشتق ہے ولایت سے یعنی جو اللہ سے نزدیک ہو، اس کا مقرب ہو، محبوب ہو، ولایت عامہ نام زمین کو حاصل ہے جو لے اللہ ولی الذین امنوا (۲۶۳) اس ولایت کے لیے اللہ کو الہ جانا اور اس کی تصدیق کرنی کافی ہے کہ باطلہ سے دوری اللہ سے اعتقاداً اقرب ہے۔ ولایت خاصہ عبارت ہے انکشاف نسبت

امانت و خلافت و ولایت! اللہ اللہ کیا شان ہے "عبد اللہ کی!"

تو بقیمت دارائی ہر دو جہانے چکنم تدر خود نمئی دانی
مغربی عبد کی اسی شان کو پیش کرتے ہیں :-

ما جام جہاں نمائے ذاتیم ما منظر جہلہ صفاتیم

ہم صورت واجب الوجودیم ہم معنی جملہ ممکناتیم

برتر زمکاں و درمکانیم بیرون نہات درجہاتیم

بیار و ضعیف را شفاءیم محبوس و نحیف را نجاتیم

چوں قطب نہ جائے خود بخیم چوں چرخ اگر چہ بے ثباتیم

کسی اور عارف نے شان خلافت و ولایت کو ملحوظ رکھ کے فرمایا ہے :-

سے اس سلسلے واقف ہو، اس پر یقین کیا کہ "مقام قرب" حاصل ہو گیا، اس کی بلحوظیت، اختصار و اتعال سے بین
المقربین اس کے درجات بلند ہوتے ہیں اس سر کالم و اختصار کو یامین علی پر سر معیت کے علم کو افضل ایمان
فرما دیا گیا ہے: افضل الایمان ان تعلم ان اللہ معک حینما آتت (عن عبادہ بن الصامت) اور اسی علم کو افضل
الاعمال بھی سمجھا گیا ہے: افضل الاعمال العلم باللہ (الترمذی فی النواذر) جس طرح لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے ملتے
اور اقرار کرتے ہیں، صحابہ شمر سے بھی کم صحابہ عترت میں داخل ہو جاتا ہے، اسی طرح سر معیت کے جان لینے اور مان لینے
کے ساتھ ہی وہ اصحاب میمنہ سے ترقی کر کے "مقربین" میں داخل ہو جاتا ہے، اس کو "مقام قرب" حاصل ہو جاتا ہے۔
اب جس قدر اس علم کا اختصار رکھیں گے اتنے ہی اس کے مراتب میں المقربین، بندہ ہونگے ان ہی تین گروہوں کا
ذکر سورہ واقعہ میں کیا گیا ہے اور ان کے احوال کی تفصیل پیش کی گئی: فاصحاب اللیمنۃ ما اصحاب اللیمنۃ و
اصحاب المشئمۃ ما اصحاب المشئمۃ والسا بقون السابقون اولئک المقربون (۱۴۶ ۲۷) حقین
کے متعلق ارشاد ہوتا ہے: فاما ان کان من المقربین فمرح و ریحان و جنت نعیم (۱۴۶ ۲۷) یعنی
مقربین کو بعد موت دخل جنت اور دیدار الہی کی بشارت دی جا رہی ہے، روح و ریحان (راحت و روزی)
مقربین کو فائے الہی کے دیدار کے سوا کس چیز سے مل سکتی ہے؟ زندہ کی ہیں انہیں وجہ اللہ کی رویت تو حاصل ہی لیکن
ذات اللہ یا لقائے الہی کا اشتیاق تھا، اضطراب تھا، موت کے وقت یہ اشتیاق واضطرار بھی اپنے دیدار سے بے
فرما دینگے اور لا بد لہ من تعالیٰ کا وعدہ پورا ہو جائیگا۔ ان شاء اللہ العزیز (کنز العمال مرشدی)

ماہم ستون و مقفٰینا ماہم مدارِ حبلہ اشیا

ماہم محبط و مرکز و دور پرکار و وجود برہمہ طور

سلطان سر برقاب تو سین ماہم طفیل لاست کونین

عبد کی یہ شان ظاہر ہے کہ اس لئے ہے کہ اس کے پاس اللہ ہیں، ان کی ہویت و انیت ہے، ان کی صفات ہیں، افعال ہیں، ملک و حکومت ہیں۔ اسی لیے عبد اللہ

(۱) اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت و وجود و امان)

باقی ہے، وجود نامنہ و قبا منابہ، ہود لا غیرہ و کلالہ، جب وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے تو اس کو حق تعالیٰ کی ذات سے بقا حاصل ہوتی ہے، وہ فانی ز خویش باقی بحق ہو جاتا ہے۔ اب کسی عاشق کی زبانی سنو کہ کیا واقعہ گزرا ہے :

دی گفت کہ اے عاشق شیدا تا تو یکتا شدی از دوی یکم ام با تو

دیدم اور اچشم او پس ختم ! اے جاں جہاں تو کیستی؟ گفتا تو (عراقی)

گفتش خواہم کہ منیم مر تر اے زارین گفت خواہی گر مر مینی بر خود رہیں

گفتش با تو نشستن آرزو دارد دلم گفت گرای آرزو باشد تر با خود نشیں

گفتش بے پردہ با تو گر سخن گویم روست گفت در پردہ نشاید گفت با پیش ازین دمنی

جب عبد کا قیام ذات اللہ میں ہو جاتا ہے تو چونکہ اللہ کی ذات سرور محض ہوتی ہے

اس لئے عبد اپنے اندر ایک ایسا سرور محسوس کرتا ہے جو ناقابل بیان ہوتا ہے اور جس کو دنیا کا کوئی

غم متاثر نہیں کر سکتا۔ اور بغولئے الذین آمنوا و نطہن قلوبہم بذکر اللہ الا یدکما اللہ

تطمئن القلوب طمانیت محض و ذوق خالص کا مرکز بن جاتا ہے۔

کالے بلبل جان مست بیاد تو مرا دے پائے غم پست بیاد تو مرا

لذات جہاں را ہمہ در پا کنند ذوقیک دید دست بیا تو مرا (جانی)
در حسیر تو بودہ اندوہ و آزارم از وصل تو رفت ہستی و پندارم
شادی آمد و نصیب جانم شد اکنون جان تن خویش را براحت دارم

اور کیا یتھا النفس المطمئنة ارجعنی الی ذلک و اضیئة مريضیة فاذا خلی فی عبادنی و اذ خلی
جنتی (۱۳۶۳۰) کا صحیح مصداق ہو جاتا ہے اور جنت ذات میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۲) عبد اسد کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے، نفس مہوئی فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ جان لیتا

۱۔ اور جو تفصیلات پیش ہوئی ہیں ان سے آپ سمجھ گئے ہونگے کہ نفس کیا ہے اور مہوئی کیا ہے بعد کے لئے نہ وجود ہی حاصل
ثابت ہوتا ہے اور نہ "انا" اور "علم"۔ اس کی شان ظلوماً جھولا ہے (پ ۷ ع ۶) ماہیت وہ معلوم ہے، متعدد الوجود ہے،
"ظلمت" اس کے اسی عدم اضافی کو تعبیر کرتی ہے۔ اب اگر وہ اپنے کو خود بخود موجود سمجھنے لگتا ہے اور وجود کی نسبت اپنی
طرف اصلی حیثیت سے کرنے لگتا ہے تو "غاصب" قرار پاتا ہے اور اس طرح "نفس" پیدا ہوتا ہے یہ شرک فی الوجود سے
پیدا ہوتا ہے اور جب وہ علم و انا کو اپنا سمجھتا ہے اس میں جیت الغضب تو ہوتی پیدا ہوتی ہے نفس مہوئی کی وجہ سے وہ انا
کی حیثیت سے نکل کر غاصبانہ حیثیت اختیار کر لیتا ہے، توحید چھوڑ کر شرک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

'مہوئی' کی مذمت قرآن کریم میں کئی جگہ آئی ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (۲۳ ع ۱۱) وَأَمَّا
مَنْ خَفَا مَقَامَ رَبِّهِ وَهَمَّ النَّفْسَ مِنْ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (۳۶ ع ۴) فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ
أَنْ تَعْبُدُوا (۵ ع ۱) وَلَا تَطْغَوْا مِنْ أَغْفَانَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبِعْ هَوَاهُ وَكَانَ أَكْثَرُ فَرُطًا
(۱۶ ع ۱۶) وَاتَّبِعْ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ (۱۰ ع ۱۶) أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (۱۵ ع ۲) آخِرَةُ نَيْتٍ
مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ (۲۵ ع ۱۹)

اسی طرح نفس کی مذمت میں فرمایا وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَا مَأْرَةَ بِالشَّوْرِ اَكَا مَا رَجَعَتْ فِي (۱۶۱۳)
نفس کا دعویٰ ہو کہ میں ہوں یا یہ میری ملک ہے، حالانکہ نہ وجود اس کا ہے اور نہ ملک اس کی، نفس کا اپنی ہستی کو
ثابت کرنا ہی شرک ہے اسی لیے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان تموت النفس مہی مشرکۃ قتل کی وجہ شرک
ہے بغیر اے فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (۷ ع ۱) اس شرک ہی کی وجہ سے آپ نے نفس کو اس
کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا "اعلای عدوک نفسک الی جنبیک" (البیہقی من حدیث ابن عباس) مومن
کی تعریف میں حضور نے فرمایا ہر ایمان المومن من یخیرہ نفسہ من بین جنبیہ (رواہ البیہقی فی شعب
الایمان من حدیث ابن عباس) نفس ہی حجاب حق ہے (بقیہ صفحہ ۹۶)

ہو کہ جس کو بخود وجود نہیں اُس کو علم کہاں سے اور اس کا عمل اپنا کیسے۔ اس کے اقتضائے ذاتی کے مطابق علم اور عمل کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ وہ پاتا ہے کہ علم خواہ وہ علم ہدایت ہو یا علم ضلالت انفس ہی سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ علم تو علیم ہی کی صفت ہے اور علیم حق تعالیٰ ہی ہیں حق تعالیٰ کی ذات و صفات میں مغائرۃ انفکاک عقلًا قابل تصور ہے نہ نقلًا، نہ ذوقًا نہ کشفًا، نہ علمًا نہ خارجًا۔ لہذا انفس میں حق تعالیٰ ہی ثابت ہوتے ہیں اور سمجھ میں آجاتا ہے کہ یدہی من یشاء ویضل من یشاء کے کیا معنی ہیں۔ ہدایت و ضلالت کا علم اقتضائے عہد کے مطابق حق تعالیٰ ہی دیتے ہیں جو انفس میں موجود ہیں۔ عمل کو بھی وہ من اللہ سمجھتا ہے اور افعال کی نسبت اپنی ذات کی جانب من حیث تخلیق نہیں کرتا۔

چوں ذات تو منفی ہوئے صاحب ہش از نسبت افعال بخودش باش خمس
شیریں مثلے شنو کن روئے ترش ثبت العرش اولاً تم انقش

(۳) عبداللہ کے دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر ہے جاتا ہے۔

آفاق میں جہاں وہ دیکھتا ہے حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، وہ کبھی مغربی کی زبان میں کہتا ہے۔

ہر کجا می نگردیدہ درو می نگر د ہر چمی بینم : و جملہ باد می بینم
تو ز کیسوے نظر می کن من از بہر تو ز کیسو و منش از ہمہ سو می بینم
گاہ با جملہ و گہ جملہ ازو می دانم گاہ او جملہ و گہ جملہ ازو می بینم
مغربی اینکه تو اش می طلبی در خلوت من عیاں بر سر سر کوچہ و کو می بینم

اور کبھی شیخ اکبر کے ساتھ ہو کر سر دھنتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۵) "تا توئی حق را نیابی بویے تو نباشی خدا ناپید ہوئے
ہوئی کے فنا ہونے سے انسان نورانی ہو جاتا ہے اور انفس کے فنا ہونے سے نور ہو جاتا ہے، اس طرح وہ اللہ
اجعل فی نفسی نوراً واجعلنی نوراً" کا مصداق بن جاتا ہے۔

فَلَا تَنْظُرِ الْعَيْنُ إِلَّا إِلَيْهِ وَلَا يَقِيعُ الْحَكَمُ إِلَّا عَلَيْهِ

فَنَحْنُ لَهُ وَبِرِّ فِي يَدَيْهِ وَفِي كُلِّ حَالٍ فَإِنَّا تَدَيِّهِ

اور اپنے آقا سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں اپنے اس نظارہ میں از دیا دلذت کا خواہاں ہوتا ہوں:-

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَيَّ وَحُبَّكَ وَشَوْقًا إِلَيَّ لِقَائِكَ فِي

غَيْرِ ضَرَاءٍ مُضْتَرَّةٍ وَلَا مُضِلَّةٍ مُضِلَّةٍ (رواہ نسائی)

اے آنکھ اس کے سوا کچھ نہیں دیکھتی، کوئی حکم ایسا نہیں جو اس کے سوا کسی اور پر واقع ہوتا ہو۔ ہم اسی کے لیے اور اسی کے ہاتھوں میں ہیں اور ہر حال میں اس کے پاس ہیں۔

اے اللہ سوال کرتا ہوں میں تجھ سے لذتِ تیرے چہرے کے دیکھنے کی اور آرزو مندی تیرے لقا کی غیر حالتِ نقصان میں جو نقصان کرنے والا ہو اور نہ آزمائش و گمراہی کی راہ سے ہو۔

تھ یہاں ”نظر“ سے مراد رویت ہے اور رویتِ معرفت کا ثمرہ ہے، یہ معرفت ”سمیعت“ کے جاننے سے حاصل ہوتی ہے جس کی توضیح اوپر کے صفحات میں کی گئی۔ اور لذتِ محبت کا نتیجہ ہے۔ لذتِ نظر کی طلب میں معرفت و محبت کی طلب بھی شامل ہے۔

”شوق“ کے معنی یہ ہیں کہ اپنے محبوب و مطلوب کی تلاش کی جائے یہاں تک کہ وہ نظروں کے سامنے آجائے، یہی لقا ہے جو شوق کا انتہا ہے۔

لذتِ نظر اور شوقِ لقا، دونوں میں ضرر اور اضلال سے بچنا ہو گا کیونکہ یہ ضرر و اضلال کن امور پر مشتمل ہیں؟

لذتِ نظر میں ضرر کا پہلو یہ ہے کہ عارف و جہالِ اللہ کے شہود کو چھوڑ کر غفلت کے ساتھ ادراد و وظائف میں مشغول ہو جائے، اور اضلال یہ کہ وجہِ خلق کو وجہِ حق سمجھنے لگے۔ جہتِ حق و جہتِ خلق میں تمیز باقی نہ رہے تو ضلالت و گمراہی کے سوا اور کیا لامتھ آتا ہے؟

اس عالم میں رویتِ حق یا لقا ممکن نہیں، حضرت موسیٰ نے لقا کی خواہش کی تو سمجھا گیا کہ یہ ممکن نہیں ”لن ترائی“ (روح ۷)، ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ ”يَحْذَرُ كَمَا يَحْذَرُ اللَّهُ نَفْسَهُ“ اسی لیے لقا کے شوق ہی کی دعا کی گئی ہے، اس شوق کی تکمیل بعد موت یا عالمِ آخرت میں ہوگی۔

اب اگر کوئی شخص اسی عالم میں رویت کا قائل ہو تو یہ اضلال ہوگا، اور اگر شوقِ لقا کا فوراً اتنا ہو جائے کہ وجہِ اللہ کے شہود سے صرف نظر کر لے تو یہ کھلا ہوا ضرر ہے۔ کیونکہ اتباعِ نبوت نہ ہو سکیگی اور یہ نقصانِ خسارہ کی جہت ہے۔

اس پاکیزہ دعا کے ذریعہ حضورِ نور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں لذتِ نظر اور شوقِ لقا کو حق تعالیٰ سے مانگنے کی تعلیم کی ہے اور ان کے اضرا و اضلال سے بھی محفوظ رکھنے کی توفیق چاہی ہے۔

افس میں مدد رک وہ حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، کوئی لحظہ اُس کے حضور دریافت سے اس کو ذہول نہیں ہوتا۔ حضور و شہود ہی کے نقصان کو نقصان سمجھتا ہے جو قابل افسوس ہے، دوسری تمام اشارے سے وہ بے پردا ہے، وہ ”غنی عن الشیء“ ہے ”غنی بالشیء“ نہیں لکیلا تا سوا علیٰ ما فاکم ولا تقهر و ابنا انا کہہ پر اس کا عمل ہے۔ مجاہدین سے غنی الب ہو کر وہ کہتا ہے:

اے کہ شب و روز خدایِ طلبی کوری اگر از خویش جدامی طلبی
حق باتو بہر زباں سخن می گوید سزا قدمت منم کجایم طلبی (سرمد)

کبھی ان الفاظ میں ان کو خطاب کرتا ہے۔

اے آنکہ خدائے می بجوی ہر جا تو عین خدائی نہ جدامی بجا
ایں جستن تو بدایں می ماند کہ قطره میان آب و می جوید دریا

اپنی تلاش کا اس کو زمانہ یاد آتا ہے اور ختم تلاش پر جو الفاظ اس کی زبان سے نکلے تھے ان کو دہراتا ہے۔

اے دوست تو ابھر مکان جیستم ہر دم خبرت ز این فاک جیستم
دیدم تو خویش را تو خود من بودی خجلت زده ام کز تو نشان جیستم
اے دوست میان ما جدامی تلکے چومن تو ام ایں توئی و مائی تلکے
با غیرت تو مجال غیرے چو نامند پس در نظر این غمیر نمائی تا کے محمد اکاشی (شیخ فخر الدین)

پس عیدِ حقیقی کا عمل یہی یافت و شہود ہے، اسی یافت و شہود کا نتیجہ محویت فی الذات ہے یعنی جب تجر نفی کے ساتھ استغراق فی الحق ہو تو ہوا الباطن کے آثار نمودار ہوتے ہیں۔ یہ فنا الہی کا مقام ہے، محویت ہے، ”استرداد امانت“ ہے، اب عبد نہیں رہتا، اللہ ہی اللہ رہتا ہے۔

لے ابو سعید خوارزمی نے فرموا ہے کہ جاتا ہے فرماتے ہیں: ”رود گئے اور ابھتسم خود را می یاقم، اکنون خود را می جویم اورا می یاقم، چون بیانی بر ہی دچوں بر ہی بیانی، چون او پیدا شود تو نباشی، چوں تو نباشی او پیدا شود“

ماند آن اللہ باقی جملہ رفت اللہ لیس فی الوجود غیر اللہ

فَلِلَّهِ شُكْرُهُمْ !

لیکن یہ لی مع اللہ وقت ہے اس کا اختیاری نہیں، یہ حال ہر مقام نہیں۔ اس کا اصل مقام تو عبادت ہے جو قرب و وصال کا افضل ترین مقام ہے، دیکھو اسی وجہ سے معراج کے بیان میں جو اقرب مقام او اذنی اور کمال تقرب حق تعالیٰ ہے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کو عبد ہی سے مخاطب فرمایا گیا سبحان الذی اسری بعبده (۱۵۱ع) فاوحی الی عبده ما اوحی (۱۵۲ع) اسی لیے اس کا تکلیفی مقام عبادت ہے، اس مقام پر فائز ہو کر مرتبہ دین میں وہ عبادت استغاثہ کو لازمی قرار دیتا ہے اور مرتبہ قرب میں یافت و شہود کو صحویت میں عبد شرع کی پابندی سے کبھی آزاد نہیں ہو سکتا۔ عارفِ رومی اس کی مصلحت یوں بیان فرماتے ہیں:-

باہر مستر بیکہ دارد با حُدا	از ریاضت نیست یکدم او مُدا
ز آنکہ ہر کو مقتلے راہ شد	و ز بد دُنیک جہاں آگاہ شد
گر نباشد در عمل ثابت قدم	چو را بند حلق را از دست غم
مقتدچوں در ریاضت قائم است	تا بعش را میل طاعت دائم است
دیگر آنکہ شان حق بے غایت است	ہر زمانش نوع دیگر آیت است
چونکہ معرفت است سجد لا جرم	معرفت بے غایت آہ نیز ہم
عمر اگر او ریاضت می کند	روز و شب را صرف طاعت می کند
دبدم بیند جمال دیگر او	لا جرم دائم بود در جستجو
حال پیغمبر نگر با این کمال	”فا تنقم“ بودش خطاب از دُجلا
رہنائی لائق آن کامل است	کز خودی فانی بجا ناں اصل است

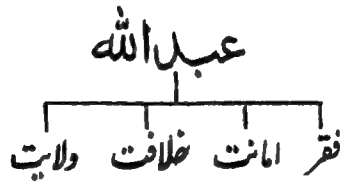
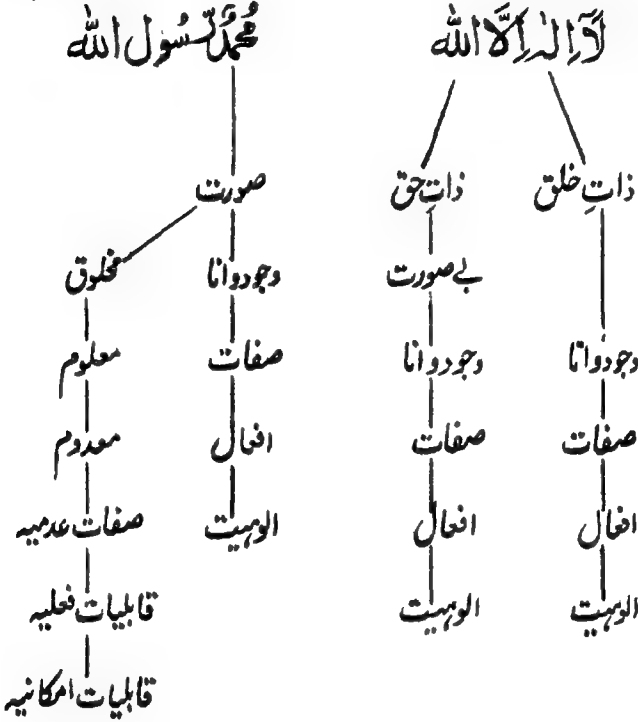
لے لی مع اللہ ساعۃ لا یسعنی فیہ ہذا مقرب ولا نبی مرسل (الحديث ذكره الصوفیہ کثیر)

مہرِ راہِ طریقت آں بود کو با حکامِ شریعت می رود
 ایں چنینِ کاملِ بجز کر رہ روی تا ز وصلِ دوست باہرہ نشوی
 عبد اللہ کو اللہ کے سوا اگر سارا جہان بھی دیا جائے تو وہ اُس کی طرف آنکھ اٹھا کر
 نہ دیکھے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ حقیقتِ حال کیا ہے۔

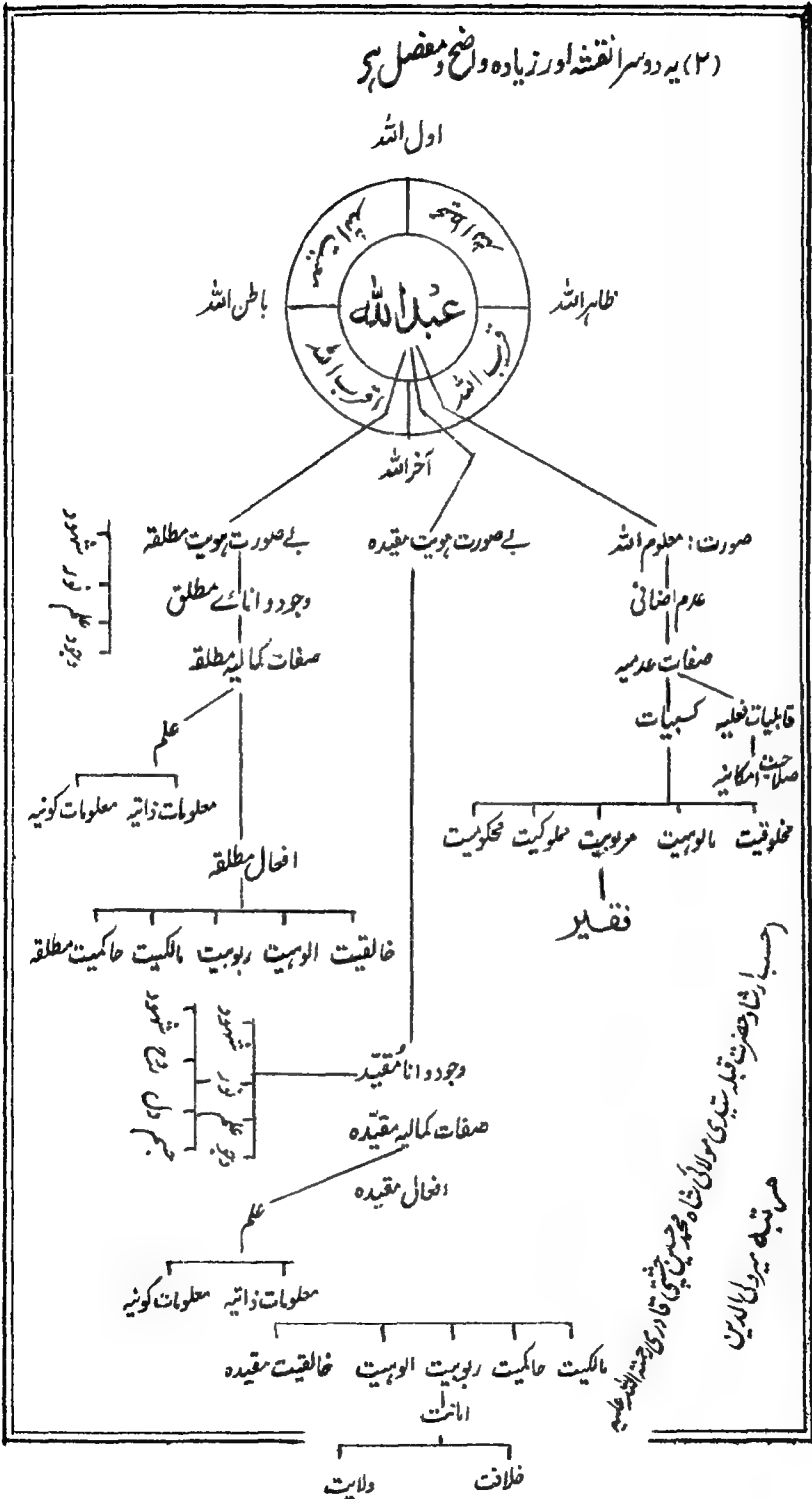
زانکہ گرجائے نظر خواہی فگند در کنارِ خویش سر خواہی فگند
 کیست زد بہتر گویا سچکس تا بدلِ دل شاد باشی یک نفس
 من د شادی خواہم دے خسروی انجمنی خواہم من از تو ہم توئی!
 عبد اللہ کی زندگی کا مقصود بس یہی عبادت و عبودیت، یہی یافت و شہود ہے
 از زندگیم بندگیِ توست ہوس بر زندہ دلاں بے تو حرام است نفس
 خواہد ز تو مقصود دلِ خود ہر کس جانی ز تو ہیں تزامی خواہد و بس
 اپنے مولیٰ سے اس کی دعا بس یہی ہوتی ہے الٰہی انت مقصودی و رضاك
 مطلوبی، توكت لك الدنيا والاخرة، اتمتع على نعمتك وارزقني وصولك التام!
 ایسا عبدِ مقربین میں شامل ہو کر اس بشارت کا مستحق ہو جاتا ہے کہ فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ
 الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ (۱۵ ع)

ضمیمہ

۱، مندرجہ ذیل نقشہ سے ہمارے بیان کا ایک خلاصہ حاصل ہو سکتا ہے۔



(۲) یہ دوسرا نقشہ اور زیادہ واضح و مفصل ہے



باب (۴) تنزیلاتِ ستہ

یک نقطہ الف گشت و الف گشت فیہ در حرف الف بنام موصوف
چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن ظرفیت سخن نقطہ در چوں مظهر (جامی)
تخصیل وجود ہر عدد از احد است تفصیل مراتب اعداد عدد است
عارف کہ رفیق قدس مدد است ربط حق و خلق یحییٰ معتقد است (جامی)
گزشتہ باب میں ہم نے حق و خلق کے ربط کی توضیح پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ذاتِ خلق
خارجاً مخلوق ہے، اداً معلوم ہے، غیر ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق منزه ہے، سبحان ہے، ان تمام اعتبارات
سے جو ذاتِ خلق کے اعتبارات ہیں۔ اس طرح غیریت من حیث الذوات بے تاویل و بے
احتمال اصطلاح ثابت ہے۔ کتاب و سنت سے اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے، کتاب و سنت
سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ ذواتِ خلق کا ظاہر و باطن حق ہے، اول آخر حق ہے، ان کو محیط
حق اور ان کے ساتھ حق ہے، ان کے قریب حق، ان سے اقرب حق ہے۔ باوجود غیریت کے اس
عینیت (یعنی ظاہریت، باطنیت، اولیت، آخریت، قرب و اقربیت، احاطت و معیت)
کی توجیہ، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا، اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ حق تعالیٰ بجاہ و
دبا و صافہ و مجد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و کثرت، صفت کے ذریعہ
صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود
ہوا اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔ کتاب و سنت کو میرا حق قرار دے کر ہم نے:

صراحت النص و دلالت النص سے بلا تاویل و توجیہ بلا اشارت النص و اقتضائے النص اس نظریہ کو ثابت کیا اور صحیح احادیث سے اس کی تائید و توثیق کی۔

اسی صداقت عظیمہ کو صوفیہ اسلام نے اپنی مخلق اصطلاحی زبان میں بھی پیش کیا ہے۔ اس کو تنزیلاتِ سنہ کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک مشہور و معدود نظریہ ہے، اس کی توضیح و تشریح میں بے شمار رسالے لکھے جا چکے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصد اس نظریہ کو اختصار کے ساتھ پیش کر کے یہ بتلانا ہے کہ صوفیہ کرام نے بعض مقامات کی توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا اور بعض مقامات کو اس قدر تشنہ چھوڑ دیا کہ غلط فہمیوں کی وجہ سے فتنہ کا دروازہ کھل گیا اور اباحت و الحاد نے سیکڑوں کے شیعہ ایمان کو تاراج کر دیا! ملاحظہ اور زنادقہ نے عینیت محضہ کی تعلیم شروع کر دی اور غیریت ذاتیہ شرک کا انکار کر دیا۔ صداقت کا معیار کتاب و سنت نہ رہا، اس تعلیم کو ایک راہ قرار دیا گیا جو سینہ بسینہ منتقل ہوتا چلا آ رہا ہے جس میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں! اس سینہ بسینہ، علم کی رو سے غیریت نہیں عینیت صداقت ہے؛ شرک غیر ذات حق نہیں، عین ذات حق ہے؛ وحدت الوجود یا ہمہ اوست باعتبار وجود نہیں باعتبار شرک ہے؛ ہمہ اوست کے اعتقاد کے لحاظ سے اتباع شریعت کی ضرورت کیا؟ حق تعالیٰ آمر ہیں نہ کہ مامور! جب تک غیریت ہے شریعت ہے، جب غیریت مرتفع ہو کر عینیت ثابت ہو گئی اور حق ہی حق رہا تو حق کے لیے شریعت کی پابندی کیسی؟ شریعت اور حقیقت دو جدا اور متضاد شعبے ہیں، ان دونوں میں کوئی توافق نہیں، ہم آہنگی نہیں! شریعت میں جو چیز حلال ہے وہ طریقت میں مردار ہے اور بالعکس طریقت میں جو چیز حلال ہے شریعت میں حرام ہے جب تک جمل تھا، شریعت کی زنجیریں تھیں اور ہمارے پیر طریقت کا علم حاصل ہوا، راہ حقیقت منکشف ہو گیا، جمل دور ہوا آزادی نصیب ہوئی! عبدیت، فقر، امانت، خلافت، ولایت بے معنی الفاظ ہیں! حق ہی

حق ہی حق ہی حق! یہ ہر حاصل ان کی خود شناسی، رسول شناسی اور حق شناسی کا! ان کے بزرگوں نے کہا تھا کہ علمنا هذا مُسْتَيِدٌّ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ اب ان کا دعویٰ ہر کہ اس سینہ بسینہ، علم کی صداقت کا معیار کتاب و سنت نہیں! ان کے اسلاف کی دعا بھی کہ ”ارجوا ان اکون ممن قُيِّدَ بالشرع المحمدي.... وحشرنا في ذمته كما جعلنا في اُمتيه“ اب وہ شریعت کو پیر کی زنجیر قرار دیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ انہوں نے رازِ کائنات کو دریافت کر لیا ہے اور اس یافت نے ان کو شرع محمدی کی قید سے آزاد کر دیا ہے۔ العظمة لله الواحد القهار نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له!

پہلے تنزلاتِ ستہ کے نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لو، وہ مقامات تمہاری نظروں کے سامنے آجائینگے جن کا ابہام و ایہام اس الحاد و زندہ کا باعث ہوا، اس ابہام کی توضیح ہو جائے تو تمام گمراہیوں کا سدِ باب ہو سکتا ہے یہی مقصود ہے اس مقالہ کا۔ ان الله هو الموفق والمعین وبتسبیح وجود حقیقی حق تعالیٰ ہی کا ہر ع موجود بحق واحد اول باشد۔ وجود کے دو معنی ہیں:-
(۱) تحقیق و حصول۔ یہ معنی مصدری ہیں، اعتباری و ذہنی ہیں، ان کا شمار ”معقولات“ ثانیہ میں ہوتا ہے، یعنی ہمارا کسی شے کو دیکھ کر اس کو ”ہے“ سمجھنا، وجودِ خیال کرنا۔ ظاہر ہے کہ مصدری معنی خارج میں نہیں ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشاء البتہ خارج میں ہوتا ہے۔
(۲) وجود بمعنی موجود (معنی ماہ الموجدیت) یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول (معنی مصدری، تحقیق و حصول) کا انتراع ہو سکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے ظاہر ہے کہ وجود خارج حقیقی شے ہے، ذہنی امر نہیں ہے۔

لے قول حضرت منید بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت شیخ الکبری الدین ابن عربی رضی اللہ تعالیٰ عنہ در خطبہ فی اصول الحکم سے دیکھو لوائحِ حاجی لائحہ چہارم ص ۵۴ و ۵۵ مطبوعہ قاسم پریس حیدرآباد دکن ۱۳۳۳ھ

عارفین و اہل یقین کے ذوق و وجدان کی رو سے حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق بمعنی ثانی ہوتا ہے نہ بمعنی اول۔ وجود اس معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی کا ہے، ان کا غیر عدم اور عدم لاشعور محض ہے۔ شیخ رکن الدین شیرازی قدس سرہ کے الفاظ میں ”الوجود عدم العدم، والعدم عدم الوجود۔“

وجود حقیقی ست، عدم العدم عدم حیثیت عدم الوجود اے حکم
نماندہ دریں بحث الوجود کہ غیر وجود دست بیشک عدم

اس کا نہ کوئی شریک ہے نہ مقابل، نہ ضد اور نہ ند۔ اس کی نہ کوئی صورت ہے نہ شکل، نہ ہیئت نہ ہیکل، نہ اُس کی حد و نہایت ہے اور نہ اُس کی کوئی ہدایت و غایت نہ یہ کُلّی ہے نہ جزئی، نہ خاص نہ عام، تمام قبود سے مطلق و آزاد، بلکہ قیدِ اطلاق سے بھی منزہ و پاک۔ ذوقِ صیح و کشفِ صریح جو اس کی یافت کا آلہ ہے وہ ”ورائے طور عقل“ ہے نہ کہ منافی طور عقل۔ مقدمات عقلیہ نہ اس کا اثبات کر سکتے ہیں نہ نفی۔ لیس کمثلہ شیء کی۔ سے وہ تمام اعتباراتِ خلق سے منزہ ہے اور سب سے آزاد۔ خود وہ اپنی کُنہ و ماہیت کے لحاظ سے کیا ہے جو اس قیاس و عقل و فہم اس کی یافت سے عاجز۔ کیونکہ عقل و فہم و وہم و حواس و قیاس سب نوپیدا اور حادث ہیں اور حادث کو حادث ہی کا ادراک ہو سکتا ہے۔

اندیشہ در اسرارِ الہی نرسد در ذات و صفات حق کما ہی نرسد

علیکہ تناسلی صفت ذاتی اوست در ذاتِ مبرا ز تناسلی نرسد

ادراک بطون حق و یکتائے او ممکن نہ بود ز عقل و دانائی او

آن یہ کہ ز مراتبِ مراتبِ بینی تفصیل تنوعاتِ پیدائی او (جامیؒ)

یہاں غایتِ ادراکِ عجز ہے، العجز عن درک الادراک! ادراک جس منتہی تک پہنچے وہ خود

لے اکثر متقدمین و متاخرین کی کتابوں میں علماء و ظاہر و باطن (مثلاً امام غزالیؒ، شیخ محمد الدین ابن عربیؒ، شیخ عبدالکریم عینیؒ، شاہ عبدالعزیزؒ، شاہ عبدالحقؒ، محدث دہلویؒ) نے لکھا ہے کہ یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔

ادراک کی غایت ہو نہ کہ غایت حق تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

اپنے پیش تو پیش ازاں رہ نیست غایت فہم تست اللہ نیست

جن فلاسفہ نے کہہ دیا ہے کہ ذات حق کی دریافت کی کوشش کی اپنا وقت ضائع کیا!
لَا يَعْرِفُ اللّٰهَ اِلَّا اللّٰهُ۔

اب یہی ذاتِ مطلق جو مرتبہ تیز ہیں نامعلوم و ناقابلِ علم ہر مظاہر عقیدہ و صورت مختلفہ میں ظہور پذیر ہوتی ہے یا باصطلاح صوفیہ کرام 'نزل' کرتی ہے۔ اس نزول یا ظہور کی شان یہ ہے کہ باوجود ظہور مظاہر مختلفہ و نزول مجائی متعددہ ذاتِ مطلق بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسی کہ ہر ویسی رہتی ہے اور کسی قسم کا تغیر یا تبدل یا تحول لازم نہیں آتا۔ نزول کے مراتب بیشمار ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چکر میں حصر کیا جاسکتا ہے، ان ہی کو صوفیہ تہذیب نے بتہ بتہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کو مراتبِ الہیہ کہا جاتا ہے جو یہ ہیں: احدیت، وحدیت، و احدیت۔ باقی تین مراتب کو نبیہ کہلاتے ہیں جو یہ ہیں: روح، مثال، جسم۔ ان کے بعد 'انسان' کا مرتبہ ہے جو مرتبہ جامعہ ہے، چونکہ احدیت مرتبہ ذاتِ بحث ہے لہذا وحدیت یا تنزلِ اول سے مرتبہ انسان تک چھو تنزل ہوئے۔ انسان کو چھوڑ کر مرتبہ تنزلِ اول سے مرتبہ جسم تک پانچ مراتب ہوئے۔ ان کو حضراتِ خمسہ کہا جاتا ہے۔ نقشہ ذیل سے ترتیب مراتب اور بعض اصطلاحات پیش نظر ہو جاتے ہیں:

مرتبہ اولیٰ	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامسہ	مرتبہ ششمہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل ششم
احدیت	وحدت	واحدیت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	ایمان ثابہ
۱ تا ۳ مراتب الہیہ			۴ تا ۶ مراتب نبیہ			
۱ تا ۲ مراتب الہیہ			حضرات خمسہ			
۲-۳ ظہور علمی			۴-۷ ظہور عینی			
۲ تا ۷ تنزل			۸ تا ۱۰ تنزل			

۱۔ یہ نقشہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی کتاب 'الکشف' (صفحہ ۳۳) سے لیا گیا ہے، اعداد کے ذریعہ نقشہ کے افادہ میں اور زیادہ اضافہ کیا گیا ہے

اب ہمیں ان تنزلات کی کسی قدر تشریح کرنی ضروری ہے ہمیشہ ارکہ راہ خود بخود گم نہ گئی۔
 احادیث: احادیث سے مراد حق تعالیٰ کی ذاتِ محض ہے جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، یہ ذات
 اپنی کُنہ و حقیقت کے لحاظ سے نامعلوم و ناقابلِ علم ہے، اسی لیے اس کو 'غیبِ مطلق' اور 'مقطوع'
 الاشارات، اور 'جهول النعت' کہا جاتا ہے، یہ تمام قیود و اضافات سے منزہ ہے۔ یہاں تک کہ قید
 اطلاق اور قید تنزیس سے بھی مقدس منزہ ہے کہ ان الله ولم یکن مع شیء شیء اسی کی طرف اشارہ ہے،
 یہ نہ کلی ہے نہ جزئی، نہ مطلق نہ عقیدہ، نہ عام۔ خاص، بے وصف بے نعت بے نام بے نشان
 بے زمان بے مکان! احادیث بے رنگی سے بے مرتبہ ہے، ذات بے چند و چوں، بے شبہ و نمونہ،
 یہ ہویت کا مرتبہ ہے اور اس مرتبہ میں اول و آخر ہویت ہی ہویت ہے لہذا طبع معرفت فضول
 یُحَدِّدُكَ اللهُ نَفْسُهُ، نیز لَا یُحِيطُونَ بِهِ، علماء اس طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اسی مقام کی
 نسبت حضور انور صلعم نے فرمایا تھا مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ اور مفکرین کو تنہید فرمائی تھی
 کہ لَا تَفْکَرُوا فِی اللّٰهِ فَتُهْلِكُوْا، کیونکہ فکر کا حاصل معرفت اور ذاتِ حق کی معرفت محال!
 محال کی جستجو کا انجام ہلاکت!

در ذاتِ خدا سکو فرواں چکنی جاں رازِ قصورِ خویش حیراں چکنی
 چوں تو نہ رسی بہ کنہ یک ذرہ تمام در کنہ خدا دعویٰ عرفان چسہ کنی (عطار)
 مرتبہ احادیث کے دوسرے نام جو صوفیہ کرام نے تجویز کیے ہیں، ان سبھوں سے
 یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرفان ذاتِ حق قطعاً ناممکن ہے۔ ان میں سے چند پر غور کرو: غیبِ الغیب،
 منقطع الوجدان، غیبِ ہویت، عینِ مطلق، ذاتِ بلا اعتبار، کمون المکنون، بطون البطون
 خفاء الخفاء، قدم القدم، نہایتِ نہایت، معدوم الاشارات (لا بشرط شیء وغیرہ، یہ لا ادربیت
 ہے، اسی کو شیخ محیی الدین ابن عربی نے ان الفاظ میں ادا فرمایا تھا کہ کل الناس فی ذات الله

حمقاء ذات حق کے علم میں ہم تمام کے تمام احمق ہیں۔ یہیں یہ کہہ کر کہ
عشق شکار کس نشود دام باز ہیں کایجا ہمیشہ باد بدست ست دام را (حافظ)
اس نکر حرام سے باز رہنا چاہیے، اور فکر حلال یعنی تفکر فی الہ واللہ میں مصروف شیخ اکبر کسی
دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ”التفکر فی ذات اللہ محال فلم یبق الا التفکر فی الکون“
عارف روم نے اس کی یوں تائید کی ہے کہ

انچہ در ذاتش تفکر کرد نیست در حقیقت آل نظر در ذات نیست
ہست آن پندار او زیر ابراہ صد ہزاراں پردہ آید تا الہ

وحدہ: جب سالک حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہو کہ وہ ذات اپنا
’اجمالی علم‘ رکھتی ہو، اپنی ذات کا تمام شیونات کے ساتھ بطریق اجمال ادراک کرتی ہو کہ انا
ولا غیر یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں اور مجھ میں ظہور کی طاقت
و صلاحیت موجود ہو تو اس مرتبہ کو وحدت یا تعین اول یا حقیقت محمدیہ کہا جاتا ہو اس
مرتبہ کو ان کے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہو۔ یہاں چار اعتبارات، جو محض صلاحیت ذات
ہیں اور تعدد وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں: وجود، علم، نور، شہود۔ حق تعالیٰ
موجود ہیں، اپنی ذات و صفات و افعال پر اجمالاً مطلع ہیں، اپنے آپ پر ظاہر و روشن
ہیں، اور اپنی ذات کے اس طرح آپ شاہد ہیں۔ ان اعتبارات کو ذاتی اس لیے کہا جاتا ہو
کہ ان کو صفات نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر۔

۱۔ وجود کو صفت ذات قرار دیا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ ذات وجود پر مقدم ہو کیونکہ

لے ذوالنون مصری کی طرف یہ قول منسوب ہو: العلم فی ذات الحق قبل الکلام فی حقیقة المعرۃ حیرۃ والاشارۃ من
المشرکین لے ذات کی قابلیات کثرت کو شیونات کہتے ہیں۔

لے مقابلہ کرد مقدمہ فصوص الحکم از شاہ مبارک علی مطبوعہ مطبع احمدی کانپور ص ۳۵ و ص ۵۴

موصوف کا رتبہ صفت پر مقدم ہوتا ہے، ذات کا وجود پر مقدم ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ ذات بغیر وجود کے موجود ہو جہاں محال ہے۔ لہذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عین ذات ہے نہ کہ صفت ذات۔ اسی طرح

۲۔ علم بھی عین ذات ہے۔ کیونکہ علم صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کر لے۔ مگر ذات الہی غیر متناہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو وہ غیر متناہی نہیں مانی جاسکتی ہے لہذا علم کو عین ذات ماننا پڑیگا اس میں شک نہیں کہ علم صفاتی بھی تنزلات اور حوادث کی نسبت غیر متناہی ہے مگر ذاتِ بحت کی نسبت اس کو غیر متناہی نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح

۳۔ نور بھی عین ذات ہے نہ کہ ذات کی صفت جس کو امورِ نسبہ میں سے سمجھا جاسکے۔ اور اسی طرح

۴۔ شہود بھی ہدائتہ عین ذات قرار دیا جائیگا۔ اس طرح ذات اس مرتبہ میں خود واجد و خود موجود و خود وجود، خود عالم و خود معلوم و خود علم، خود متور و خود متور و خود نور و خود شہد و خود شہود و خود شہود ہے۔

ان چاروں اعتبارات میں تمام صفاتِ اسمائے الہی اور اسمائے کیانی مندرج ہیں "لا ند ارج کل فی بطون الذات کا مفصل فی المجمل وکالتجی فی النواتی کل ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل مجمل میں اور درخت گٹھلی میں ہوتا ہے، غناء مطلق اس مرتبہ کا لازم ہے، کیونکہ ذاتِ مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام تفصیلات سے مستغنی ہے۔ اِنَّ اللہَ غنیٌّ عَنِ الْعَالَمِینَ، اسی جانب اشارہ ہے۔

صوفیہ کرام نے اس مرتبہ کے کئی نام رکھے ہیں، ان پر غور کرو تو اس کے معنی کی اور

وضاحت ہوگی: اس کو پہلی آول اس لیے کہتے ہیں کہ مرتبہ خفایا لاتعین سے اس کا ظہور
 ہوا ہے؛ قابلیت آول اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہی مادہ ہر جملہ مخلوقات و موجودات کا اور
 تمام قابلیت اس سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ وجود اول، موجود اول، مبدئ
 اول، نشان اول، نشاء اول، کنز الکنوز، کنز الصفات، اور دوسرے ناموں سے موسوم
 ہوتا ہے۔ اس کو اسی بناء پر مقام اجالی، جوہر اول، نداء اول، خیال اول، انا، اول بھی کہا جاتا ہے
 ذات احدیت باعتبار تعین اول صدیقیہ کرام کی اصطلاح میں حقیقت محمدیؐ کہلاتی
 ہے، منظر حقیقی احدیت حقیقت محمدیؐ کی باقی تمام مراتب موجودات منظر حقیقت محمدیؐ ہیں
 اور حقیقت محمدیؐ کو عقل اول کہا جاتا ہے جو روح اعظم ہے، اول ما خلق الله العقل،
 اول ما خلق الله نورہ، اول ما خلق الله روحہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اسی عقل
 اول کو جو تمام حقائق اشیا پر اجمالی طور پر محیط ہے اُم الكتاب، روح القدس، روح اعظم، قلم
 علی، لوح قضا، لوح مجید اور درۃ البیضاء کے اسماء سے یاد کیا جاتا ہے۔

مرتبہ وحدت یا تعین اول کو حقیقت محمدیہ سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے؟ آگے چل کر کثیر
 یہ معلوم ہوگا کہ تمام ذوات خلق میں ان کے مطلق اور اس کے توابعات (وجود، علم، نور، شہود
 کی نسبت یکساں ہے لیکن ظہور اطلاقیت کا فرق ہے۔ ذوات انسانیہ میں یہ ظہور نسبت ذوات
 اشیا کے زیادہ ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ انسان منظر ذات ہے اور ساری اشیا منظر (اسماء) اب
 افراد انسانیہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک منظر اتم ہے، اسی لیے آپ سید الانبیاء

منہ ابو البشر والطرائف وغیرہ عن ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ و ابو نعیم فی الحلیہ عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و الدیلمی فی مسند
 الفردوس۔ منہ ذکرہ الزرقانی فی شرح المواہب لعلک عن لعلک الشاشی و قال فی حاشیۃ الاول و ائل و اول
 خلق اللہ نورہ الحدیث الحسن و ذکرہ البیہقی محیی الدین ابن عربی فی الفتوحات و ردی عبد الرزاق من جابر بن
 عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال صلی اللہ علیہ وسلم یا جابر ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الاشیا نور نیک من نورہ (الحدیث)

ہیں اور سید المرسلین میں، خاتم النبیین ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انا اور اُس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لیے ذات الہی کو (جو وحدت کا دوسرا نام ہے) ذات محمدی کی حقیقت کہا جاتا ہے اور اس طرح وحدت کا دوسرا نام حقیقت محمدیہ ہوا یہاں جو چیز خوب یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ دو بالکل جد حقائق ہیں۔ ذات محمدیہ ”معلوم“ ہے اور حقیقت محمدیہ ”عالم“ ان دو کو ایک قرار دینا معلوم کو عالم اور عالم کو معلوم، عبد کو رب اور رب کو عبد قرار دینا ہے، ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن قرار دینا ہے۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (پ ۷۷) ذات مسیح ذات حق نہیں، ذات محمد ذات اللہ نہیں، اس مغالطہ میں گرفتار ہو کر عشق نبی کو دام بنا کر جہلا نے راہِ ادب و اتھ سے چھوڑی اور تعبد اختیار کیا، خود گمراہ ہوئے اور سیکڑوں کو گمراہ کیا! اخذ بالله من شرمنا نفسنا ومن سيئات اعمالنا!

مرتبہ وحدت یا حقیقت محمدی کو نور محمدی بھی کہتے ہیں۔ اس کی توجیہ بھی اسی طرح کی جاسکتی ہے جس طرح کہ حقیقت محمدی کی کی گئی، چونکہ معلوم محمدی کامل و اکمل ہے اس لیے کامل نور کا (جو نامے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس میں ظہور ہوتا ہے اور اسی کامل نور سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے نور محمدی سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے انا من نور اللہ وکل شیء من نوری اس کی طرف اشارہ ہے۔

واحدیت: جب سالک حق کی ذات کو اس اعتبار سے ملحوظ رکھتا ہے کہ وہ ذات اپنا

لے گو یہ حدیث لفظاً کتب احادیث میں مروی نہیں تاہم معنیاً صحیح ہے چنانچہ عبد الرزاق نے بہ سند خود جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان اللہ خلق قبل الاشیاء نور نیک من نور فجعّل ذلک النور یور بالقدرة حیث شاء اللہ ولم یکن ذلک الوقت لوج ولا ظلم ولا جہۃ ولا نائر ولا سائر ولا ملک ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا انس، فلما اراد اللہ تعالیٰ ان یخلق الخلق قسم ذلک النور بأربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول العظم من الثانی اللوح، من الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع اربعة اجزاء (الحديث)

تفصیلی علم رکھتی ہے، اپنی ذات کو مجموع تفصیل شیونہما و امتیاز بعضہما عن بعض جانتی ہے یعنی اپنے اسماء و صفات و معلومات کو حجتہ تفصیلات اور باہمی امتیازات کے ساتھ جانتی ہے تو اس مرتبہ کو واحدیت یا تعین ثانی! حقیقت انسانہ کہتے ہیں۔

تبعین اول یا وحدت اور تعین ثانی یا واحدیت میں اجمال اور تفصیل کے سوا کوئی فرق نہیں تفصیل علم اجمالی کا (ایک طرح کا) کمال ہے اور علم اجمالی علم تفصیلی کی بنیاد ہے اجمال تفصیل پر مقدم ہے، اس لیے پہلے مرتبہ کو مرتبہ علمی کہتے ہیں، اور دوسرے کو مرتبہ اعیانی۔

مرتبہ واحدیت کو مطلق کہتے ہیں، مرتبہ وحدت کو کھیل اور مرتبہ واحدیت کو مفصل وحدت، واحدیت اور واحدیت کے درمیان گویا برزخ ہے اور اس طرح ان دونوں عظیم الشان مرتبوں کی خاص، اسی لیے اس کو برزخ کبریٰ بھی کہتے ہیں۔

وجود کے تین اعتبار اسی مقام پر ذہن نشین کر لو: وحدت مطلقہ، لا بشرط شئ (من الاعتبار و عدمہ) یعنی مطلق شئ، قید بے قید دونوں سے پاک، تشریشیہ دونوں سے آزاد احدیت، بشرط لا شئ یعنی قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ۔ اب بشرط شئ (ای بشرط الاعتبار) میں دو صورتیں ملتی ہیں: بشرط کثرت بالقوہ یہ وحدت ہے اور بشرط کثرت بالفعل یہ واحدیت ہے۔

واحدیت یعنی مرتبہ ثالثہ کی مزید توضیح کے پہلے اس امر کا واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ تینوں مرتبے احدیت، وحدت و واحدیت، جو مراتب الہیہ کہلاتے ہیں عین یک دیگر ہیں، یہ رتبہ اعتبارات ہیں جو سالک کے نقطہ نظر سے قائم ہوتے ہیں، ان میں آئی زمانی امتیاز گر نہیں پایا جاتا، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذات مطلق سے کسی آن علم کے مسلوب ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا کئی وقت حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات و اسماء و معلومات سے بے خبر اور غافل نہیں اور نہ ان کے علم مطلق میں اجمال و تفصیل کے اعتبارات کو دخل ہو سکتا ہے۔

لہذا جو ذاتی و صفاتی اطاعتیت اشیاء کے ظہور کے قبل تھی وہ بعد ظہور اشیاء بھی موجود ہے۔ الآن
کما کان !

اب صوفیہ کرام نے ان مراتب میں جو امتیاز کیا ہے اس کی آخر وجہ کیا ہے؟ یہ امتیاز دو
اعتبار سے حق بجانب ثابت کیا ہے :-

۱۔ اعتقاد و استدلالاً : استدلال عقلی کا یہ تقاضا ہے کہ اول ذات کا وجود ہو اور پھر صفات
کا، یہ تقدم زمانی نہیں رتبہ ہے، ذہن صفات کا تصور بغیر ذات کے تصور کے قائم نہیں کر
سکتا، لہذا عقلاً موصوف صفات سے مفہم متصور ہوتا ہے۔ زمانی طور پر نہیں منطقی طور پر
لَا دَمًا نَابِل دَتَبَتُو شَرَفًا۔ اسی وجہ سے

۲۔ اول ذات کا بلا اعتبار صفات جو تصور قائم کیا گیا اس کا نام احدیت لکھا گیا،
اسی کو بشرط الاشیاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ میں سمجھا جاتا ہے کہ اسی طرف اشارہ ہے۔

ب۔ مراتب صفاتی میں اول اجمال کا تصور ہوتا ہے اور بعد تفصیل کا، اس اعتبار سے
ذات مطلق صفات اجمالی کی نسبت وحدت ہے بشرط اشیاء، یعنی بشرط کثرت بالقوہ اور

ج۔ ذات مطلق صفات تفصیلی کی اضافت سے واحدیت ہے، بشرط اشیاء، یعنی بشرط کثرت
بالفعل، کما قال اللہ تعالیٰ : وَلَإِنَّمَا كُنَّ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّوْ اِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ۔

۳۔ علماء و مشہود : عارف تام المعرفة یہ جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم
مندرج ہیں، باعتبار اندراج عالم، علم، معلوم عین واحد میں متحد ہیں، حکم غیرت بجلی
محور، لیکن امتیاز علمی کے اعتبار سے ذات عالم اس کے علم پر مقدم ہے اور علم کی تفصیل معلوم
ہیں۔ یہی احدیت، وحدت، واحدیت کے امتیاز رتبہ کا مبداء ہے۔

عروج علمی کے دقت عارف کی نظر عالم کثرت پر پڑتی ہے، پھر تفصیل و تعدد سے

وہ اجمال کی طرف رجوع کرتی ہے، کثرت میں وحدت (جو مرتبہ اجمال ہے) کا ملاحظہ کرتی ہے۔ جب عارف کو شہود وحدت میں استغراق تام ہوتا ہے تو اس کی ذات کی تجلی ہوتی ہے اور یہ تجلی مستملک ہوتی ہے جس کی وجہ سے علم و شہود جو باعث امتیاز ہر فنا ہوجاتا ہے اور یہ غائب ہوجاتا ہے، فانی زنجیش ہوجاتا ہے، جب حالت شعور میں لوٹ آتا ہے تو باعتبار خلک شعور اس کا نام غیب الغیب رکھتا ہے، یہی مرتبہ احدیت ہے جو سلب علم کے اعتبار کی رو سے اعتبار شہود سے غائب ہوتا ہے، عارف اپنے اس شہود و غیب کے اعتبار سے مراتب الہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں آن و زمان تفصیل و اجمال حضور و غیبت کو داخل کرتا ہے، لیکن حقیقت ان تمام اعتبارات سے منزہ ہے، وہ ایک ہی ذات ہے جو ان تینوں تجلیات سے ہر وقت متجلی ہے، جس میں آن و زمان کو مطلق دخل نہیں!

حضرت شیخ ابراہیم شطاریؒ "أئینہ حقائق" نامہ شرح "جام جہاں نما" میں اس امر کے متعلق فرماتے ہیں

سے راہم آن نشو کہ کمال ذات در مرتبہ تعین اول موجود شد و گمان نبرد کہ اول مستر بود بعد از ان ظاہر گشت، یا اول معدوم پس از ان موجود گشت، یا غائب بود بعد از ان حاضر شد۔ چنانکہ اس امر کے نامز استلزم نقص وجود خود اند، بلکہ انچہ حاصل است من الازل الی الابد بحال خود حاصل است نقصان را در ان مبالغہ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالیٰ ازلی اند و لازم ذات اند، ابداً از ذات متغیر، نیستند عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کند و می گوید کہ اگر در مرتبہ لائقین تعین اسما و صفات موجود باشد پس بیچ فرق نباشد میان تعین ملاقین۔ گویند کہ اس قیاس در مرتبہ عقل موجود و مربوط است، اما در مرتبہ اطلاق اس مقدر مقصور و منوع است۔ جہ بیان وحدت و کثرت مطلق و مقید برائے تعین و تفہیم طالبان است ذہنی نفس الامر کہ اول وحدت بود اکنون کثرت شد یا اول مطلق بود آخر مقید شد۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک علو کبریا۔ ان کن کما کان من الازل الی الابد

مرتبہ واحدیت میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کثرت سے مراد اسماء و صفات و معلومات الہیہ کی کثرت ہوتی ہے۔

ذات کا ظہور بغیر صفات کے ممکن نہیں، ذات کی یافت صفات ہی سے ہو سکتی ہے، ذات بالذات قابل یافت نہیں صفت ظہور ذات کا نام ہے، ذات چونکہ اقنا ہی ہے اس لئے صفات بھی نامحدود و نامعروہ ہیں۔ جب ذات کسی صفت سے موصوف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے اسماء ذات مع الصفات سے عبارت ہے۔ علم صفت ذات ہے، علم اسم ہے، حیات، صفت ذات ہے، حتی اسم ہے۔ لامتناہی اسماء ہیں سے ۹۹ کا علم انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ صفات الہیہ عین ذات ہیں باعتبار منشاء و مترع عنہ کے، یعنی ایک ہی ذات سے ان کا انتراء کیا جاتا ہے ایک ہی ذات ان کا منشاء ہے۔ صفات غیر ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جدا جدا اعتبار ہیں اور ان کے جدا جدا معنی و آثار ہیں، یا جامی ساجی کے الفاظ میں یوں کہو کہ صفات عین ذات ہیں من حیث الحقیق و المحصول اور غیر ذات ہیں من حیث ما یفہم العقول مثلاً عالم صفت علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے، قادر باعتبار قدرت اور مرید باعتبار ارادہ ذات ہی کے اسماء ہیں، مفہوم و معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متناسخ و متنازع ہیں۔ جدا جدا ہیں لیکن تحقق وستی یعنی منشاء کے لحاظ سے عین ذات ہیں، کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات ان کے مختلف نسب و اعتبارات ہیں۔

اے درہم شان ذات تو پاک از ہر شین نے درج تو کیف تو ان گفت نہ ایں
از روئے عقل ہمہ غیب اند صفات با ذات تو از روئے تحقق ہمہ عین
اسماء و صفات کی کثرت سے ذات منکثر نہیں ہو جاتی، ذات میں تکرر تو اسی صورت میں پیدا ہو تا جب ان کو دجو و خارجی مانا جاتا۔ اور ذات سے مستقل و غیر محتاج اسماء و صفات

تو ذات کے نسب اعتبارات ہیں، اس لیے امور انتزاعیہ ان سب کا ایک ہی ذات سے انتزاع ہو رہا ہے اور وہ اسی ایک ذات سے قائم ہیں۔ مرتبہ ذات میں ان کو شیونات کہتے ہیں، مرتبہ علم میں اعیان اور مرتبہ شہادت میں 'خلق'۔ اس طرح نہ تعدد قدام لازم آتا ہے نہ تعدد وجہا، زنادقہ معتز نے یہاں سخت ٹھوکر کھائی ہے کہ اسماء اللہیہ کے وجود اور ان کے باہمی امتیاز کا انکار کر دیا۔ یہاں ہیں اسپنوزا کے اُن شارحین کا خیال آتا ہے جنہوں نے جوہر کی صفات کے ماننے ہی سے انکار کر دیا تھا۔ کیونکہ ان کی رائے میں ذات لائقین ان صفات سے موصوف ہو کر محدود و متغیر ہو جاتی ہے لیکن اسپنوزا جب خدا کو مطلقاً لائقین کہتا ہے تو اُس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ خدا لائقین، عدم یا سلبی وجود ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی صفات لامحدود ہیں، لامحدود ہیں، اس کے اسماء و کمالات لاتناہی ہیں، وہ ایجابی وجود ہے جس میں تمام صفات بلا حد و حصر موجود ہیں، یہ اپنی تعداد اور اپنی وسعت دونوں کے لحاظ سے لاتناہی ہیں۔

صوفیہ کرام نے ذات اور صفات میں سات فرق بتائے ہیں، حضرت شاہ کمال الدینؒ نے اپنے دیوان میں ان کو ایک غزل میں پیش کیا ہے:

۱۔ ذات کو تقدم ہے، صفات کو تاخر (یہ تقدم و تاخر منطقی یا ترتیبی ہے)

۲۔ ذات قائم بخود ہے، صفات قائم بذات۔

۳۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے اور ذات میں وحدت۔

۴۔ ذات کو انیت ہے، صفات کو نہیں۔

۵۔ ذات ہمیشہ یکساں ہے، صفات میں تغیر ہے۔

۶۔ ذات مہر وجود و جوی ہے صفات موجود ذہنی (نسب اعتبارات ہیں)

۷۔ ذات کو جمال تفصیل نہیں، صفات کو اجمال تفصیل ہے۔

ان نکات کے سمجھ لینے کے بعد ذات اور صفات کا فرق صاف ہو جاتا ہے۔ دیکھو صفت کا اثبات صفت میں کرنا ہیودگی ہے، مثلاً انیس کہا جاسکتا ہے مسرت کی صفت خود ہی مسرور ہے نہ ہی کسی صفت کا اثبات مجموعہ صفات میں ہو سکتا ہے جس کی خود یہ صفت ایک فرد ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ زید مسرور ہے تو ہماری مراد نہ یہ ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے کہ وہ صفات جن سے زید کی فطرت کی تشکیل ہوتی ہے خود مسرور ہیں، خواہ ان صفات کو انفرادی طور پر دیکھا جائے یا مجموعی طور پر مختصر یہ کہ ”تجربہ“ کی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صرف صفات ہی کا وجود پایا جاتا ہے اور ذات کوئی چیز نہیں؛ ایسا کہنا اس ہیودگی کا قائل ہونا ہے کہ صفات کا حاصل صفات ہی پر ہو سکتا ہے، صفات کی حامل صفات ہی ہیں۔ ذات کا پایا جانا ضروری ہے، ایسی ذات جو خود صفت ہوئے بغیر صفات کی حامل ہوتی ہے۔ ذات اور صفت کے فرق کو سمجھ کر اب پھر ان امتیازات پر غور کرو جو صوفیہ کرام پیش کرتے ہیں اور جن کا اوپر ذکر ہوا۔

مرتبہ وحدت میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہاں وجود، نور، علم، شہود کے چار امتیازات جو محض صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں اب مرتبہ واحدیت میں ہی وجود ذاتی بصورت حیات، علم ذاتی بصورت علم صفاتی، نور ذاتی بصورت ارادہ صفاتی اور شہود ذاتی بصورت قدرت صفاتی ظاہر ہوتے ہیں۔ حیات، علم، ارادہ، قدرت اہمات الصفات ہیں، الوہیت کے جملہ صفات کے جامع ہیں، ان ہی سے تین اور صفات ناشی ہوتی ہیں جو شمع، بقرا اور کلام ہیں۔ چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ اہمات الصفات سات ہیں؛

لہ تجربہ (Empiricists) فلاسفہ کا وہ فرقہ ہے جو ذات کو صفات کے مجموعہ کے سوا کوئی مستقل شے نہیں قرار دیتا۔ چونکہ یہ تجربہ صرف صفات ہی کا ہوتا ہے اور ذات کا نہیں لہذا فیلسفی ذات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ ان کا امام ڈیوڈ ہیوم ہوا ہے جو آئرستان کا ایک نہایت ذکی اور فہیم فلسفی گذرا ہے (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) علما اور بعض اسلامی مفکرین ہیوم سے پہلے اس خیال کو ظاہر کر چکے ہیں ۱۲۔

حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمیع، البصر، کلام۔

اسماء و صفات میں تمام صفات کا مبدیہ حیات ہے۔ اس کو امام الائمہ قرار دیا جاتا ہے اور اسمِ حق تمام اسماء کا پیشرو ہے اور اسمِ حق ہی کی تفصیلِ علیم، سمیع، بصیر، قدیر، مرید اور کلیم ہیں۔ اسمِ علیم تمام اسماء پر حاکم ہے اور تمام عوالم کا اسی پر مدار ہے بصیر کے ذریعہ تمام معلومات الہیہ (اعیانِ ثابۃ) متماز ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ علمِ خاص متعلق ہوتا ہے سمیع کے ذریعہ اعیانِ ثابۃ کے اقتضات کا علم ہوتا ہے۔ قدیر کے ذریعہ قدرت بطور کلی اعیان کو وجود عطا کرتی ہے۔ مرید کے ذریعہ قدرت بطور خاص اعیان کو وجود عطا کرنے اور ان کے اقتضات و مشکلات کو نمودار کرنے کی طرف متوجہ ہوتی ہے کلیم اعیانِ ثابۃ کو کئی سے خطاب فرماتا ہے اور وہ خلعت و جود سے مشرف ہو جاتے ہیں۔

ابھی ہم نے اوپر معلوماتِ الہیہ یا اعیانِ ثابۃ کا لفظ استعمال کیا۔ اب اس کی تحقیق کا موقع ہے۔

حق تعالیٰ ازل سے علیم ہیں، صفتِ علم سے متصف ہیں، صفتِ علم حق تعالیٰ کی ذات میں عبادانِ ہست و بود و خواہد بود۔ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ عالم کو کسی معلوم ہی کا علم ہوگا، لہذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم، علم، معلوم میں ابتدا ہی سے تمیز قائم کی جاسکتی ہے۔ اب معلوماتِ الہیہ کیا ہیں؟ یہ حقائق ممکنات ہیں، ذواتِ اشیا ہیں، یعنی حق تعالیٰ کے سوا جتنی چیزیں ہیں مخلوق ہیں، حق تعالیٰ ان کے خالق ہیں مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں، پیدا کر کے نہیں جانتے، ورنہ جہل لارم آئیگا۔ تعالیٰ اذہ عن ذلک عنوا کبیراً۔ مخلوقات کو جو ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ بالفاظ دیگر جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں اور حقائق یا ذواتِ اشیا ہیں، جن کے مطابق اشیا کی تخلیق ہوتی ہے۔

اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ یہ صورِ علمیت بھی کہلاتے ہیں، بہ علم الہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ محض علم کی صورتیں ہیں، خارج میں وجود نہیں رکھتے، خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں، ان کو وجودِ علمی یا ثبوتِ ثبوتی حاصل ہے، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے، خود یہ حق تعالیٰ ہی کے علم میں بننا ہیں، ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا، اسی لیے حضرت شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے متعلق فرماتے ہیں: **الاحیاء النابتہ فاشتمت رائحة الوجود اصلاً، انہوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگی، انہیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا گویا علم حق کا فنا ہونا ہے، یہ ازلی وابدی ہیں منطکین انہیں معدوم معلوم کہتے ہیں، حکماء و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو "ماہیات" کہا جاتا ہے۔ اور معزلہ کے ہاں ان کے لیے "شئ ثابت" کی اصطلاح ہے۔**

صورِ ذہن کے نزدیک اعیانِ ثابتہ یا صورِ علمیت جعلِ جاعل سے مجعول یا مخلوق نہیں۔ اوپر کے بیان سے یہ بات فوراً سمجھ میں آنی چاہیے۔ اوپر ہم نے یہ سمجھا یا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کو معدومات کیوں کہتے ہیں، ان کو وجودِ خارجی نہیں، یہ ثبوتِ علمی رکھتے ہیں جس کو وجودِ خارجی ہی نہ ہو وہ مجعول یا مخلوق کیسے کہلایا جاسکتا ہے۔ اسی چیز کو مولانا جامی نے یوں پیش کیا ہے۔

اعیان بحضیض عینِ ناکردہ نزول حاشا کہ بود جعلِ جاعلِ مجعول

چوں جعل بود افاضہ نور وجود توصیفِ عدم بآں نباشد معقول

ہر عین کا ایک افضلے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیت یا لازمہ ذاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت

اس تعین و تخیّر کی وجہ سے اس کے خاص اقتضات و قابلیت میں جو بعینہ کسی دوسرے عین کے نہیں، ہر عین اس معنی میں ایک تقیہ ذاتی رکھتا ہے۔ عین کی اس قابلیت و اقتضا کو قرآن کی زبان میں شاکلہ کہا گیا: قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ (پہ ج ۹)

اعیان ثابتہ حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی وہ عکس ہے جو اس آئینہ کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے، اس عکس کو ظل بھی کہتے ہیں کیونکہ جس طرح ظل نور سے ظاہر ہوتا ہے نور نہ ہو تو عدم ہے اسی طرح عالم بھی نور وجود حق سے پیدا ہوا ہے اور اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔ شیخ اکبر کو اس آیت کریمہ سے یہ اشارہ ملا ہے یعنی اَلَّذِي نَزَّلَ اِلَيْكَ كَيْفَ هَذَا الظِّلَّ (پہ ج ۳) تیرے رب نے وجود اضافی کو جو وجود حقیقی کا ظل یا پرتو ہے اعیانِ ممکنات پر دراز یا کشادہ کیا اور اس طرح حسبِ قابلیت اعیانِ خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہوا۔

اعیان ثابتہ کو حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ قرار دیا گیا۔ اب دیکھو کہ آئینہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے ویسا ہی عکس نمایاں ہوتا ہے، اگر آئینہ میں کچھ ہو تو عکس میں بھی کچھ ہوگی، اگر آئینہ طویل ہو تو عکس بھی طویل ہوگا، چھوٹا ہو تو عکس بھی چھوٹا ہوگا، حالانکہ جس شخص کا عکس آئینہ میں پڑ رہا ہے وہ جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے، یہ مختلف عکس آئینہ کے احکام و آثار کی وجہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔

دوسری خصوصیت آئینہ کی یہ ہے کہ خود آئینہ محسوس و مرئی نہیں ہوتا کیونکہ تم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہو آئینہ کو نہیں دیکھتے!

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جو صورت آئینہ میں نظر آتی ہے اس صورت سے آئینہ متصف نہیں ہوتا، یہ نہیں کہا جاتا کہ آئینہ ہی بعینہ وہ صورت ہے یا وہ صورت خود آئینہ ہے بلکہ آئینہ صورت کے نظر آنے کا سبب ہے یا ذریعہ ہے۔

اب دیکھو کہ اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ اشیا جو حق تعالیٰ کے صورِ علیہ میں آئینہ کے مانند ہیں جن میں

۱۔ حق تعالیٰ کا وجود مع بقائے علی ما ہو علیہ کان ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار ہو رہا ہے۔ اعیانِ ہمہ آئینہ و حق جلوہ گراست جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو ہوتا ہے جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہو اور آئینہ کی کجی و طوالت وغیرہ کا اس پر کوئی اثر نہیں بلکہ آئینہ کی تمام قابلیتوں کو بلا کم و کاست ظاہر کر رہا ہے اسی طرح حق تعالیٰ بجالہ و باوصاف و مجرداتہ جیسے کے ویسے رہ کر با تغیر و تبدل، بلا تعدد و تکرر صفت نور کے ذریعہ صورِ معلومات (اعیانِ ثابتہ) سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو حسبِ قابلیت اعیانِ ثابتہ خلق کا خود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا ہے۔

۲۔ اعیانِ ظاہر میں محسوس و مرمی نہیں، وہ معہ دم ہیں، علم الہی میں ثابت ہیں، موجود خارجی نہیں، ثبوت علمی رکھتے ہیں لہذا موطنِ علم ہی میں ہوتے ہیں، خارج میں نہیں آتے۔ ان کے آثار و احکام کے وجود میں ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید اعیان ہی وجود پذیر ہوئے ہیں۔ خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان یا صورِ علمیہ یا ماہیات ممکنہ یا عدم اضافی کی صورتوں سے ظاہر ہوا ہے۔ جو کچھ عیب و نقصان وجود میں نظر آ رہا ہے وہ سب آئینوں کی ذاتیات ہیں یعنی اعیان کی قابلیت کا اظہار ہے۔ صاحبِ گلشن راز اس چیز کو یوں ادا فرما رہے ہیں :-

عدم آئینہ ہستی است مطلق	کز پیداست عکس تا بش حق
عدم چوں گشت ہستی را مقابل	در و عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار	یکے را چوں شمردی گشت بسیار

طلحہ ہی سرعبت یا رازِ تخلیق ہے۔ اس کی تصریح و قرب و معیت میں کی گئی ہے اس لیے یہاں اجالا پیش کر دیا گیا ہے۔

عدم در ذات خود چوں بود صافی از و با ظاہر آمد گنج مخفی

حدیث کُنت کُزاً رافرو خواں کہ تا پس را بہ بینی ستر پنهان

اکثر اکابر صوفیہ میں ایک حدیث قدسی مروی ہے جس کو امام غزالیؒ و حضرت حمی الدین عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف اس کی صحت کے قائل ہیں اور وہ یہ ہے:-

کُنت کُزاً خَفِیًّا فَاحْبَبْتُ اَنْ اَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَئَا اَعْرِفَ

ذات حق گنج مخفی ہے، باعتبار عدم معرفت وہ غیب الغیب ہے، اسی ذات نے اپنے جمال و کمال کو خارج میں ملاحظہ فرمانے کے لیے باطن سے ظاہر میں اعیان ثابتہ یا صورتیں کے آئینوں کو آراستہ کیا، جو صورتیں کہ باطن میں (مرتبہ واحدیت میں) ثابت تھیں جس کی وہ خود علماً شاہد تھی، خارج میں یا مرتبہ عین میں ان کو اپنے ظہور سے نمودار کیا اور عیناً بھی خود اپنی آپ شاہد ہوئی۔

کسی عارف نے حدیث قدسی کی ان پاکیزہ اشعار میں توضیح کی ہے:-

از محبت گشت ظاہر ہر جہت و از محبت می نمای نیست ہمت

ناز معشوقی تفاضل نیست از کرد پیدا تا نمای جملہ راز

از نیاز ماست ناز او عیاں می کند آجُبْتُ ایں معنی بیاں

آنکہ معشوق از وجہ دگر عاشقش میگو اگر داری خبر

۱۔ اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ ”مقام حسنہ“ میں نقل کیا ہے اور علامہ محمد بن ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے، جس شخص نے آیت ذیل پر فکر و تدبر کیا ہے، اس کو اس کی صحت معنوی حاصل ہو سکتی ہے: الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن یتزلزلن الا مرتبہ ہن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدير وان الله احاط بکل شیء علماً (۱۸۶: ۱۸) اور قرآنی قاری کہے ہیں کہ معنی اس کے مطابق ہیں حق تعالیٰ کے اس قول کے: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدن (۲۶: ۲۷) ای ليعبدون جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر فرمائی ہے۔ ۲۔ مزید توضیح کے لیے دیکھو باب سوم قرب سمیت۔

یہاں تک جو عرض کیا گیا اس کا خلاصہ اصطلاحی زبان میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:
 ذاتِ بحت بلا اعتبار کسی صفت کے احدیتِ مطلق ہے جس کو اوپر کنزِ مخفی سے تعبیر کیا گیا
 ہے۔ ذاتِ مطلق باعتبار علمِ مطلق ذاتی کے وحدۂ ہے اور باعتبار علمِ صفاتی کے واحدیت و وحدت
 میں شہودِ اجمالی ہے اور واحدیت میں شہودِ تفصیلی، اور غنائے مطلق ان کا لوازمہ ان اللہ غنی عن
 العالمین (پ ۱۷) اس کی طرف اشارہ ہے۔ ذاتِ پنی ہی ذات کا مشاہدہ کرتی ہے، بطورِ صفت
 سے مستغنی ہے اور خلقِ عالم سے بے پروا ہے

دامانِ غنائے مطلق پاک آمد پاک زآلودگی نیبِ زماشتے خاک
 چوں جلوہ گر و نظارگی جملہ خود است گروماد تو در میاں نباشیم چہ پاک (جانی)
 صوفیہ اس کو "کمالِ ذاتی" کہتے ہیں۔ احدیت و وحدت و واحدیت مراتبِ الہیہ کہلاتے ہیں
 یہ مراتب داخلِ علیہ ذات ہیں۔

"کمالِ اسمائی" کے اظہار کے لیے حق تعالیٰ نے چاہا (فَاَحْبَبْتُ) کہ اپنے اجمال و تفصیل کو
 خارج میں مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح کہ مراتبِ داخلِ علیہ میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اس لیے
 عالم کو ایجاد کیا یعنی خود اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں ظاہر ہوئے۔ یہیں سے مراتبِ خارجیہ
 کو نیہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو روحِ مثال، جسم اور مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے مگر
 ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں، ہاں اس قدر بتا دینا ضروری ہے کہ مراتبِ خارجیہ سے
 یہ گمان نہ کیا جانا چاہیے کہ یہ مراتب ذاتِ حق سے خارج ہیں، ایسا نہیں، ان الفاظ سے
 مُرد ذاتِ مطلق کا تعین و تخص ہے۔ عالم بالقوہ سے بالفعل ہونے میں ذاتِ حق سے خارج
 نہیں ہوتا، ذاتِ حق میں کوئی خلونہیں پیدا ہوتا۔ ذاتِ الآن کما کان رہتی ہے۔ ذات کی وہ
 تجلی جس کی جہ سے وجود کا پرتو اعیانِ ثابتہ پر پڑتا ہے، صوفیہ کرام کی اصطلاح میں فیضِ مقدس

تجلی اسمائی، کمال اسمائی، نفسِ رحمانی، ہیولائے اولیٰ کے ناموں سے یاد کی جاتی ہے۔ اس بیان کا خلاصہ کسی عارف کے اشعار میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:-

آئینہ ساخت عالم و خود را بخود نمود عکس و جمالِ اوست نہاں عیاں کہ هست
چون محسنِ آنقبش جہاں کرد جلوه ظاہر نمود ایں ہمہ کوئی مکان کہ هست
کو نام و کونشان - غیر و کجاست غیر یار است ظاہر از ہمہ نام نشان کہ هست
آخری شعر کی بحث انگیز توضیح یہاں ہے اس مقالہ کا آخری کام ہے۔

”حق ظاہر بصورتِ حقیقی، اشیاء، اشیا، موجود و وجود حقیقی، حق“۔ ظہورِ نظیر کا مظاہر میں تین قسم پر ہوتا ہے:

۱۔ ظہورِ مجرد کا مجرد میں جیسے ظہورِ حق تعالیٰ کی ذاتِ واحدہ کا اسماء کثیرہ النبیہ میں۔

۲۔ ظہورِ مجرد کا مادہ میں جیسے ظہورِ روح کا جسم کے اجزاء کثیرہ میں۔

۳۔ ظہورِ مادہ کا مادہ میں جیسے ظہورِ شخص واحد کا مرایئے مختلف الالوان میں۔

اس تینوں مثالوں میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ مظہر میں تغیر تبدیل، تجزی و تقسیم

حلول یا اتحاد ہو سکتا ہے۔ امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوب ۹ جلد سوم میں فرماتے ہیں:

”انچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ اوست می فہم آن است کہ ایں ہمہ جزئیات متفرقہ حادث ظہور

یک ذات اند تعالیٰ و تقدس در رنگ آن کہ صورت زید مثلاً در مرایئے متعدّدہ نمودہ پیدا کردہ است

ظہور یک ذات زید است اینجا کدام جزئیت و اتحاد است کدام حلول و تلوین، ذات زید با وجود

ایں ہمہ صورت بر صرافت حالت اصلی خود است و ایں صورت نہ پیچ افزودہ است و نہ پیچ کا ستہ، آنجا

کہ ذات زید است ایں صورت را آنجا مے و نشانی نیست تا باوے نسبت از نسب جزئیت اتحاد

و حلول سرایاں کنند، مگر الان کماکان را اینجا باید جست، چہ در مرتبہ کہ اوست تعالیٰ عالم را پیش از

ظہور آنجا گنجائش نہ ہو بعد از ظہور ہم اچھا گنجائش نباشد فلا جرم ان یکون الا ان کما کان“
 غرض منظر حق (منظر خلق) میں جو نسبت ہو وہ حلول و اتحاد کی نہیں، یعنی منظر کا منظر کے
 ساتھ حلول و اتحاد لازم نہیں آتا، نہ ظہور میں منظر کا تقسیم و تجزیہ ہونا ضروری ہو نہ تغیر و تبدل نہ
 آں یا عین ماست نہ از روئے اتحاد این خانه پرست لیکن نہ از حلول
 دانش ہمہ ہمزہ ہب ماہست معرفت در دین ما جزایں نہ فرغ است نہ اصول
 ظاہر و منظر، رب و عبد، حق و خلق میں جو نسبت ظہور ہو اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں
 سے مختلف ہو، کیونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے منظر کا عین نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے اس
 کا غیر ہو (لا عین ولا غیر) نہ صرف عینیت محضہ اور نہ صرف غیریت محضہ۔ اس نسبت پر تھوڑی
 دیر کے لیے غور کر لو:

(۱) غیریت محضہ: اگر ہم عبد و رب میں غیریت کو لغوی حقیقی قرار دیں اور عینیت
 کو دہمی و مجازی جیسا کہ ایجاد پر کا مسلک ہو، اور جس کو متکلمین نے بھی پیش کیا ہو تو ہمیں یہ ماننا
 پڑیگا کہ عبد و رب میں وہی نسبت ہو جو تخت اور تجارت میں یا تصویر اور مصویر میں پائی جاتی ہو اور
 اس سے صاف انکار کرنا پڑیگا کہ عبد و رب میں معیت و ارتباط کی نسبت پائی جاتی ہو۔ گزشتہ
 باب میں ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا ہو کہ آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ سے نسبت معیت
 ثابت ہو۔ معیت کی تاویل کرنا اور کہنا کہ یہ ذاتی نہیں علمی معیت ہو نصوص صریحہ کے بد معنی موم
 و دلول سے اعراض کرنا ہو۔ یہ اعتقاد شرعاً باطل ہو، شرک فی الوجود میں مبتلا کرتا ہو اور قرب
 حق سے باز رکھتا ہو۔

نہ ہرگز	نادان، یہ ادعا ہے جتنی کب تک	زعم باطل کی جھگڑا کو مستی کب تک
۱۱	ظالم یہ شرک و خود پرستی کب تک	تو بھی موجود اور حق بھی موجود

(۲) عینیت محضہ: یہ عقیدہ غیریت محضہ کی ضد ہے، یہاں عبد رب میں نسبت عینیت کو لغوی حقیقی اور غیریت کو وہمی اور مجازی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ زنادقہ و ملاحدہ کا مسلک ہے اس کی رو سے عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو زید اور اُس کے اعضا میں ہے، موم اور اس کے مختلف اشکال میں ہے، دریا اور اُس کے گونا گوں امواج میں ہے۔ کچے صوفی اور کچے ملحد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیا کرتے ہیں اور ان کو حیلہ اعتبارات سے درست بھی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ”مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ“ کے معنی مطلب یہ ہیں کہ جس نے خود کو پہچانا اُس نے خدا کو پہچانا، یعنی خدا خود ہیں، ہر دو کی ذات ایک ہے، عینیت صرف وجود کی نہیں عینیت ذات کی ہے۔

جو ہرے جو خود شناسی بہت در بحر وجود مابگر خویش می گردیم چوں گرداب ما
نظراتِ ستہ کا جو نظریہ و پیش ہوا اُس کے حقائق پر غور کرو تو تمہیں معلوم ہو جائیگا
کہ عینیت محضہ نتیجہ ہے ان اہماکات کا جو اس نظریہ کے بعض مقامات میں پلے جلتے ہیں۔
اور جو محض نقدان و ضاحت کی وجہ سے ناقصین کو اس یقین کی طرف لے جاتے ہیں کہ ذاتا
اور وجوداً حق کے سوا کسی چیز کا گمان تک نہیں کیا جاسکتا، اور کاملین کے وہ بیانات اور
اشعار جن میں وجود کی عینیت پر زور دیا گیا ہے ان کی فہم ناقص میں عینیت ذات ہی کو تعبیر
کرتے ہیں۔ جامی سامی کی اس رباعی پر غور کرو۔

ہم سایہ و ہم نشین ہم رہ ہمداست درد لنی گدا و طلسم شہ ہما دست

در انجمنِ فرق و نہاں خانہ جمع باشد ہمداست ثم باشد ہمداست

دو بار قسم کہا کہ قسم کو موکہ کر کے عینیت وجودی کا اعلان کیا جا رہا ہے۔ بظاہر یہ بھی سمجھا جاسکتا
ہے کہ ذاتا و وجوداً ہستی صرف ایک ہے کسی قسم کی غیریت کا نشان تک نہیں کسی دوسرے عدا کے

ان اشعار پر غور کرو

علم یقین گشتہ حق یقینیں کردم این نکته را از ان تضمین

کہ ہمہ اوست ہر چہ بہت یقینیں جانِ جانان دلبر دل دیں

بظاہر یہاں بھی ذات کی غیریت مفقود نظر آرہی ہے۔ جامیؒ نے تو اس رباعی میں ذات کی غیریت کا صراحتاً انکار کر دیا ہے۔

بر سر این و آن نازدہ خط پندار دوی دلیل بُدرست و سخط

در جملہ کائنات بے سہو و غلط یک عین فحشہ ان یک فکات نقطہ

ایک اور جگہ صاف فرماتے ہیں

غیر یکذات در دو عالم کو لیس فی الکائنات الٰہو

ظاہر ہے کہ یہاں ایک ذات حق تعالیٰ کی ثابت ہو رہی ہے کہ ذات عبد و ذات رب کا علیحدہ علیحدہ ثبوت دیا جا رہا ہے!

ذات حق، اسماء الہیہ اور اعیانِ ثابتہ کے باہمی ربط پر غور کرو، ان حقائق کی توضیح تنزلیت سے کے رسالوں میں دیکھو تو تمہیں حیرت ہوگی، کیونکہ اعیانِ ثابتہ کو ذات حق سے جو نسبت ہے اس کی واضح تعلیم قطعاً متروک ہے جو کچھ یہاں سمجھایا جاتا ہے اس کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے حقائق اسماء الہیہ میں اعیانِ ثابتہ معلومات الہیہ ہیں وہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ علم الہی میں ثابت ہیں، اسماء الہیہ کی جب اعیانِ ثابتہ پر تجلی ہوتی ہے تو عالم خارجی کا نمود ہوتا ہے۔

اب عالم خارجی یا اعیانِ خارجیہ کے (جو اعیانِ ثابتہ کا ظل ہیں) دو اعتبار ہیں :-

(۱) من حیث الحقیقت: اس سے مراد حق تعالیٰ کا صورتِ مظاہر ممکنات میں ظہور فرماتا ہے

اس کو تجلی شہودی کہتے ہیں۔

(۲) من حیث التبعین والتشخص: اس اعتبار سے اشیاء کو ممکن وخلق کہتے ہیں اور تمام نقائص ذام کی نسبت اس جانب کرتے ہیں، اس کو کسی عارف نے یوں ادا کیا ہے
ازرہ صورت نماید غیر دست چوں نظر کردی بمعنی جملہ اوست
زاں یکے ما عند کم یفقد شنو جزپے ما عندنا باق مرو (جانی)
ما عند کم یفقد کا اشارہ خلق کی طرف ہے، اور ما عندنا باق کا حق کی طرف۔
جانی اسی چیز کو یوں فرماتے ہیں۔

گر طالب شربود و گر کاسب خیر گر صاحب خالقہ و گر راہب دیر
از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین از روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر

تبعین کی وجہ سے جو غیریت پیدا ہو رہی ہو اس کو اعتباری غیریت کہا جاتا ہے محققین نے اس اعتباری غیریت کو واقعی حقیقی قرار دیا ہے نہ کہ وہی اختراعی کیونکہ یہ حق تعالیٰ کا اعتباری ناقصین نے اس اعتبار کو غیر حقیقی اور وہی قرار دیا اور نابع مقبض یعنی اگر ہم غیر سمجھیں تو غیر کو ورنہ حقیقت کوئی غیر نہیں۔ یہ ملاحدہ و زنا قدح کا مسلک ہے اعتباری غیریت کا لفظ بھی بالآخر محققین کے ہاں متروک ہو گیا اور اس کی بجائے واقعی و اصطلاحی کے الفاظ اختیار کر لیے گئے لیکن اگر محققین اعیان ثابتہ اور ذات حق کی درسیانی نسبت کو زیادہ واضح طور پر بیان کر دیتے تو یہ ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا اور الحاد و اباحت کا دروازہ نہ کھل جاتا غیریت کو اچھی طرح واضح کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ کھول کر بتلایا جائے کہ ذات حق میں اعیان ثابتہ یا صورت علمیہ یا ذوات خلقی مندرج ہیں لہذا من حیث الاندرج عنایت ہے، من الازل الی الابد، اس لیے کہ ذات خلق صورت ہے تعین و تجرید و مقدار رکھتی ہے اور

لے حق و خلق متساویہ وغیرہ من اولہ الی آخرہ جہاں قرآن سے ان تمام بیانات کی تائید کی گئی۔

ذاتِ حق بے صورت ہے، غیر مقید ہے، مطلق ہے، صورت کے تمام لوازم سے منزہ ہے، ذاتِ خلق وجود ذاتی نہیں رکھتی، علمِ حق میں ثابت ہے، معدوم ہے؛ ذاتِ حق وجود ذاتی رکھتی ہے، قائم بالذات ہے، عدسیت سے منزہ ہے، ذاتِ خلق صفاتِ عدسیہ سے موصوف ہے، موت، جہل، اضطراب، عجز، صمم، کلم، عی سے متصف ہے اور ذاتِ حق صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے۔ ذاتِ خلق قابلیتِ امرگاہ و فعلیہ رکھتی ہے فعل نہیں اور ذاتِ حق ذاتِ خلق کے قابلیتِ امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، وہ فعال حقیقی ہے مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود ہے اور ذاتِ خلق معدوم بہ (عدمِ اصنافی) لہذا من حیث الذوات غیرت ہے اور من حیث الوجود عینیت حقیقی، کیونکہ وجودِ حق عین وجودِ خلق ہے یعنی وجود واحد حق ہی بصور اعیانِ غلاق موجود و ظاہر ہے۔

اگر اس طرح ذاتِ حق و ذواتِ خلق کا فرق و امتیاز واضح طور پر بیان کر دیا جائے اور نصوص سے اس کی تائید و توثیق کر دی جائے تو عینیتِ محضہ کے عقیدہ کی کلی طور پر تردید ہو جاتی ہے، غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے اور صحیح مسلک میر بن ہو جاتا ہے۔

عینیتِ محضہ کو ہم زندہ و الحاد کیوں قرار دے رہے ہیں؟ اس لیے کہ غیریتِ ذاتیہ اشیاء کا انکار قرآن کا انکار ہے۔ اگر ذاتِ خلق اور ذاتِ حق میں غیریت نہیں، خالق و مخلوق، عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیاء کی بعثت کیوں ہوئی، شرائع کا نزول کیوں ہوا، تقویٰ و اعمال صالحہ کا حکم کس کو ہو رہا ہے؟ عارفِ روم اسی حجت کو پیش کر کے دو ذاتِ ذاتِ عبد و ذاتِ رب کو ثابت کر رہے ہیں:

جزوِ مکرہ نیست پیوستہ بکل ورنہ خود باطل بدے بعثِ رسل!
چوں رسولان از پے پیوستن اند پس چہ پیوند آن چوں یک تن اند؟

کسی اور جگہ غیریت ذاتیہ شے کو اور زیادہ واضح الفاظ میں یوں ادا کیا ہے:

من نیم جنس شہنشہ دور ازو لیک دارم در تجلی نور ازو

(۲) اگر ذاتِ عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذاتِ حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائیگی؟ رحمت و لعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائیگی؟ کیا یہ کھلا زندہ فرما لگا نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کو ذاتِ ناقص کا مرجع و موصوف قرار دیا جائے؟ اسی لیے جامیؒ دو ذاتِ عبد و ذاتِ رب کا امتیاز کرتے ہیں اور ذاتِ رب کو ذاتِ عبد کے جملہ اعتبارات سے منزہ قرار دے رہے ہیں۔ عقائد میں فرماتے ہیں:

از ہمہ در صفات و ذات جدا لیس شیء کمثلہ ابدًا

غیریت ذاتیہ شے کو ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں :-

الطلاق اسامی مرتبہ الوہیت چون اللہ و رحمٰن و غیرہا بر مراتب کوئیہ عین کفر محض زندہ است و ہمیں

الطلاق اسامی مخصوصہ بر مراتب کوئیہ بر مرتبہ الہیہ غایت ضلال و نہایت ضلالان باشد

اے بردہ گمان کہ صاحب تحقیقی و نہ صفتِ ہدٰی یقین صدیقی

ہر مرتبہ از وجود حکے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

اوپر جو ہم نے جامیؒ کے چند اقوال پیش کیے جن سے ایک ذات کا ہونا ثابت ہو رہا تھا اس کی توجیہ یوں کی جاسکتی ہو کہ یہاں جامیؒ مرتبہٴ احدیت پر نظر رکھ کر گفتگو فرما رہے ہیں وہ ذات سے ذاتِ حق اور وجود سے وجود بالذات مراد لے رہے ہیں، ظاہر ہو کہ وجود عین ذاتِ حق ہے۔ ان کی نظر نہ ذات بالعرض پر پڑ رہی ہے اور نہ وجود بالعرض پر یہ اس مرتبہ کا بیان کہ جب سالک فنا فی اللہ ہو جاتا ہو اور اس کے شہود میں بجز حقیقتِ واحدہ کے کوئی صورت باقی

لے مرتبہٴ واحدیت مرتبہٴ الوہیت ہو۔ اسی مرتبہ میں ذاتِ مطلق اللہ کے نام سے موسوم و معروف ہوتی ہو۔
تہ لوائح ص ۱۰۵-۱۰۶، لائحہ نسبت و موسوم۔

نہیں رہتی، لہذا سوائے عینیت کے غیریت ملحوظ و شہود ہی نہیں ہوتی۔ لہذا اس قسم کی گفتگو باعتبار شہود سا لک صحیح ہوتی ہے نہ باعتبار واقع کے۔

(۳) اگر ذاتِ عبد ذاتِ رب میں غیریت کی کوئی وجہ تحقق نہ ہو تو ذاتِ واحد میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو زیہ کچھ چاہتا ہے مگر کچھ جوزید کا ضد ہے، اور چونکہ یہ دونوں باہم متضاد ذات حقیقی حق کے جزو واحد فرض کیے گئے ہیں لہذا ذاتِ مطلق میں اجتماع نقیض ضروری ہے۔ اسی طرح علم و جہل، اختیار و غنا، حدود و قدم، موت و حیات، کفر و اسلام، رنج و راحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہو جائیگا۔ یہ امر بدیہیہ باطل اور خلاف عقل ہے۔

(۴) قرآن ذاتِ عبد کو غیر مان رہا ہے، اور ذاتِ عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے۔ ذاتِ عبد کا انکار، فقر و امانت، خلافت و ولایت کی تکذیب ہے، اور ان قرآنی اعتبارات کی تکذیب صریح ضلالت، بے دینی، زندقہ اور کاذب ہے۔

ذاتِ عبد فقیر محض ہے، اصالت وجود اس کا نہیں، صفات وجودیہ اس کے نہیں، افعال اس کے نہیں، مالکیت اس کی نہیں، اس میں وجود و انا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت من حیث الالمانت پائے جاتے ہیں، وہ امین ہے، جب وہ امانت الہیہ کا استعلاء کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ولی ہوتا ہے۔ عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں؛ فقر و امانت و خلافت و ولایت۔ اس کو استعراق فی الذات حاصل کرنا چاہیے جس پر اس کی تکمیل منحصر ہے۔ اس استعراق و تجوید کی حالت میں جب عبد اللہ گم ہو جائے تو اللہ ہی رہتا ہے۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ عارف ہے نہ معرُوف، نہ طالب ہے نہ مطلوب، نہ عاشق ہے نہ معشوق، یہ فیضانِ انوار

لے ان تمام دعاوی کا قرآنی ثبوت باب سوم میں دیکھو

کا مقام ہے، محویت ہے، استرا دامت ہے، ع الفقر اذا تم ہو اللہ این است۔

معشوق و عاشق ہر سہ یکہ است اینجا چوں وصل در گنج ہراں چہ کار دارد
یہ کیفیت لی مع اللہ ساعت کے ساتھ محقق ہے۔ جب نزول ہوتا ہے تو عبدیت کا مقام قطعی ہے۔
عبدیت کسی مرتبہ میں مرتفع نہیں ہوتی، احکام بندگی کبھی زائل نہیں ہو سکتے، جب
تک زندگی ہے، حواس و عقل کا ثبات و قیام ہے، اتباع و شریعت فرض ہے، واجب ہے، عبد
عبد ہے اور رب رب، انقلاب حقیقت محال! انبیاء کا طریق اور اولیاء کا عمل اس امر پر
شاہد ہے کہ احکام عبودیت کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ واعبد بک حتی یا تیک المیقین
رای الموت، سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

لیکن عبودیت ہی حریت کا سبب ہے۔ حریت کیا ہے؟ ہوا قطع الخاطر عن
تعلق ماسوی اللہ تعالیٰ بالکلید! سچی آزادی اس انسان کو نصیب ہوتی ہے جس نے
اغراض دنیاوی و اخروی سے اپنے قلب کو آزاد کر کے حق تعالیٰ سے بندگی و افتقار کی نسبت
جوڑ لی ہے! حریت نہایت عبودیت کا نام ہے، آزادگی بے بندگی نہیں ہے
کہ بستگان کمنہ تورستگار اند (حافظ)

و لنعم باقیل:

خواجگی را خواجگی از بندگی ست بندگی کردن کمال خواجگی ست!
من ازاں روز کہ در بند توام آزادم بادشاہم کہ بدست تو اسیر قائم
عبد ہو کر ہے وہ امین اللہ، خلیفہ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے۔ ایسا عبد کہہ سکتا ہے: انا عبدک اور پھر
من رانی فقد ای الحق (رواہ المسلم والنہاری)
حاصل یہ کہ ذات خلق اور ذات حق، عبد و رب، شر اور وجود کی تمیز قائم کرنی ضروری ہے

جس نے یہ تمیز قائم نہیں کی وہ بدتمیز ہی، ملحد ہی، زندیق ہی، عاقل نہیں، غافل ہی۔ شر اور ہر وجود اور وجود ہی سے شر کا نمود ہر اور شر، ظہور وجود کا آئینہ۔ لہذا شر اپنی ذاتی جہت کے اعتبار سے قطعاً غیر اللہ ہے اور وجود حقیقت کے اعتبار سے قطعاً عین اللہ۔ وحدت الوجود یا ہمہ اوست، باعتبار وجود ہر نہ باعتبار شے، عینیت محضہ محض زندیقہ ہی اور الحاد جو غیریت ذاتیہ اشیاء کا انکار کرتی ہی۔ شر کے اعتبار سے ہمہ از اوست بالکل حق ہی اور وجود کے لحاظ سے ہمہ اوست قطعاً درست ۶ قلندر انچہ گوید دیدہ گوید
وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین .

باب خیر و شر

ہر نعمت کہ از قبیل خیر است کمال
ہر دفعہ کہ در حساب شر است وبال
باشد ز نفوت پاکِ متعال
دارد بہ تصورِ قابلیاتِ مآل (جائی)
ہر جا کہ وجود کردہ میراست آدل
می دال یقین کہ محض خیر است دل
ہر شر ز عدم بود عدم غیر وجود
بس شر ہمہ مقتضای غیر است آدل (ر)
دنیائیں شر کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہی؟ کون ہی وجود درد و الم میں مبتلا نہیں جو
قلبِ قالب دونوں کے لحاظ سے ہر تیر بلا نہیں، چرخ کج رفتار کا شکوہ کس زبان پر نہیں؟
آرام تو زیر زمین ہی مل سکتا ہی، رُوئے زمین پر آسودگی کس کے نصیب میں ہی؟ رنج و غم، درد و الم
ہی کو فلسفی طبعی شر کہتا ہی اور اس کے وجود سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح "اخلاقی شر"

کی تباہ کاریاں کس سے پوشیدہ ہیں؟ قتل و غارت، ظلم و ستم، زنا و شراب خوری، تمار، حرام کاری و رشوت ستانی کس جماعت میں نہیں؟ ان سے پیدا ہونے والا غم اگر دھوکے کی شکل اختیار کر لے تو جہان تاریک ہو جائے اور اس تاریکی میں وہ ضیق پیدا ہو کہ سانس تک لمبی ناممکن ہو جائے! طبعی و اخلاقی شر کے دفور سے گھبرا کر بار بار انسان کی زبان سے چیخ نکلی ہے:-

گر آمد غم بمن بدے نامدے ورنیز شدن بمن بدے کے شدے!

بزرگ بندی کہ اندر میں پر خراب نے آمدے نے شدے نے بدے!

آخر دنیا میں اس قدر شر کیوں؟ اس قدر غم و الم کیوں، اس قدر ظلم و ستم کیوں؟ خطا و غلطی کیوں؟ بد صورتی و قبح کیوں؟ فلسفہ اور مذہب دونوں کے لیے شر کا مسئلہ سب سے زیادہ دقیق اور سب سے زیادہ غامض ہے، انسانی تجربہ و علم کے سائے وسیع دائرے میں اس سے زیادہ پریشان کن مسئلہ نہیں ملتا! یہ مسئلہ نہیں، اچھی خاصی گتھی ہے جس کے حل سے عقلا و مایوس ہیں اور فلاسفہ عاجز، خصوصاً وہ نظامات فکر جو دینیائی یا دعائی بنیاد پر قائم ہیں اس کا حل چاہتے ہیں لیکن پریشانی و حیرانی میں مبتلا ہو کر کہہ اٹھتے ہیں:-

اسرار ازل را نہ تو دانی و نه دیں حرف معمر، نہ تو خوانی و نه من!

آخر یہ معمر کیوں ہے؟ اس لیے کہ اگر تم خدا کو سب دکا سناں مانتے ہو، خالق کل تسلیم کرتے ہو، تو تم کو یہ بھی ماننا ہو گا کہ وہ حکیم مطلق ہے، قادر مطلق ہے، خیر مطلق ہے، اب خیر مطلق ہونے کی وجہ سے وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟ حکیم مطلق کا فعل باطل کیسے ہو سکتا ہے، قادر مطلق کو کون سی چیز شر کی تخلیق پر آمادہ کر سکتی ہے؟ اس لیے اگر تم شر ہی کے وجود کا انکار کر دو، اس کو محض دھوکا یا التباس قرار دو، تو ذرا غور کرو کہ دھوکا یا غلطی یا التباس خود شر ہی، اس کی کیا توجیہ کرو گے؟ اور تم شر کا انکار کس منہ سے کر سکتے ہو؟ درد و غم حقیقی ہیں،

الفاظ کا طوفان ان کی حقیقت کو بدل نہیں سکتا۔ اگر تم کو غم کا احساس ہوتا ہے تو بس غم کا وجود ہے، کیونکہ غم احساس ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو ”خیر“ کہنا سبب کو مفید کہنا ہے۔ خدا کی نظر میں یہ کچھ ہو، لیکن ہمارے لیے تو یہ غم ہے! اور جس شخص کے قلب کے ارغم و الم سے ٹوٹ رہے ہوں اُس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شر نہیں کیا مفید ہو سکتا ہے؟ غم کا مقام شعور ہے، اگر شعور میں غم کی یافت ہو، تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اس کو دھوکا یا نمود کہنا مرصع نگاری ہے۔ لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے پکارا جائے وہ گلاب ہی رہیگا اور خوشبودیگا، اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہیگا، نام کے بدلنے سے اس کی ماہیت نہیں بدل سکتی! بہر حال خدا کو قادر مطلق و خیر مطلق مانتے ہوئے شر کا وجود مانا نہیں جاسکتا اور نہ ہی شر کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہے! فیہا للعجب!

اس استبعاد (Paradox) سے بچنے کے لیے زمانہ قدیم و زمانہ جدید کے فلاسفہ کا ایک گروہ خدا کو خیر مطلق تو مانتا ہے لیکن اُس کے قادر مطلق ہونے سے انکار کرتا ہے، کیونکہ اگر خدا ہمہ توان یا قادر مطلق مان لیا جائے تو ہر واقعہ کے وقوع کا بالآخر اس ہی کو ذمہ دار قرار دینا ہوگا۔ اور چونکہ شر کا وجود پایا جاتا ہے لہذا یہ کہنا پڑیگا کہ اس کا طور خدا کی مشیت ہی سے ہو رہا ہے! جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ شر شر نہیں ہے، اور یہ تضاد لفظی ہے، ماننا پڑیگا کہ خدا شر کی موجودگی سے راضی ہے! یہ کہنا کافی نہیں کہ خدا ان شر و کور و اس لیے رکھتا ہے کہ دنیا عظیم تر شر سے نفع جائے یا موجودہ مسرتوں سے محروم نہ ہو جائے، کیونکہ اگر وہ قادر مطلق ہے تو وہ ان دوسرے شر و کور کو بھی دور کر سکتا ہے اور ان کے بغیر بھی دنیا کو ان مسرتوں سے فیضیاب کر سکتا ہے! لیکن جو خدا باوجود اس امر کے کہ وہ دنیا کو شر سے آزاد کر سکتا ہے، شر کو جائز یا روا رکھتا ہے، اچھی سہی نہیں سمجھا جاسکتا، وہ عبادت کے قابل نہیں قرار دیا جاسکتا اور

خدا کے مقدس نام سے یاد نہیں کیا جاسکتا! لہذا قلب و عقل دونوں کے لیے یہ زیادہ تشفی بخش ہوگا کہ خدا کو خیر مطلق مانا جائے اور ساکھ ساتھ اس کا بھی یقین رکھا جائے کہ وہ دنیا سے شر کو دور کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ ہر انفرادی خیر کے حصول پر تو قادر ہے لیکن مجموعی خیر کے تحقق کی طاقت نہیں رکھتا! ایسی ہستی قدرت و قوت و ارادے کے لحاظ سے نسبت کسی دوسری زندہ ہستی کے ”ہمہ توان“ کہلائی جاسکتی ہے، خصوصاً اگر وہ بالآخر شر کو رفع کرنے پر قادر سمجھی جائے۔ جب اہل ایمان خدا کی قدرت مطلقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب شاید یہی ہوتا ہے کہ بالآخر شر کو شکست ہوگی اور خیر کو غلبہ، لیکن لفظی معنی کے لحاظ سے خدا کو قادر مطلق نہیں مانا جاسکتا کیونکہ وہ پھر خیر مطلق نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس لیے کہ یا تو وہ ایک بہتر دنیا بنا نہیں سکتا یا بنا نہیں چاہتا، پہلی صورت کا ماننا ہی زیادہ بہتر ہے! جان اسٹوارٹ مل نے اس نظریہ کو خوب ادا کیا ہے، نقل کفر کفر نباشد، ہم اس کا قول نقل کیے دیتے ہیں:-

”تخلیق کا واحد قابل تسلیم اخلاقی نظریہ یہی ہے کہ مبدی خیر شر کی قوتوں کو خواہ وہ طبعی ہوں یا اخلاقی، فوراً اور کُلّی طور پر مسخ نہیں کر سکتا۔۔۔ نظام فطرت کی تمام مذہبی توجہات میں سے یہی ایک توجہ ایسی ہے جو نہ متضاد بالذات ہے اور نہ ان واقعات کے خلاف ہے جن کی یہ تعبیر کرنا چاہتی ہے۔ اس کی رو سے انسان کا فریضہ صرف یہی نہیں کہ وہ ایک ناقابلِ مدافعت قوت کی اطاعت کرتے ہوئے اپنے ہی اغراض کی حفاظت کرتا رہے، بلکہ اس کا فرض یہ بھی ہے کہ وہ ایک ایسی ہستی کی تائید کرے جو خیر محض ہے۔ یہ ایک ایسا عقیدہ ہے جو انسان کو جدوجہد سعی و کوشش کے زیادہ قابل بناتا ہے نسبت اس عقیدے کے جو ایک ایسے مبدی خیر پر مبنی ہے جو غیر متوافق اعتماد کرنے کی تلقین کرتا ہے جو شر کا بھی خالق سمجھا جاتا ہے! میں یہ دعویٰ کرنے کی جرأت

کہتا ہوں کہ دراصل یہی عقیدہ ان تماموں کا رہا ہے، گو اکثر حالتوں میں غیر شعوری طور پر، جو حکمتِ الہیہ پر بھروسہ کر کے قوت اور تائید حاصل کرنے رہے ہیں... جو لوگ دنیا کے ایک قادر اور خیر مالک و حاکم کے فضل و تائید پر اعتماد کر کے نیکی کے اعتبار سے قوت حاصل کرتے رہے ہیں مجھے یقین ہے، کبھی ایسے مالک و حاکم یقین نہیں رکھتے تھے جو صحیح معنی کے لحاظ سے قادر مطلق ہو انہوں نے ہمیشہ اس کو خیر مطلق تو مانا ہے لیکن قادر مطلق نہیں۔ ان کا شاید یقین تھا کہ اگر وہ چاہے تو ان کے انفرادی راستے سے تمام کانٹے دور کر سکتا ہے لیکن کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے کے بغیر نہیں یا ایسے مقصد کی شکست کے بغیر نہیں جو عام فلاح کے لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتا ہو۔

اس نظریہ کے حامیوں کا بیان ہے کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر نہ شر کے وجود کا انکار کرنا پڑتا ہے اور نہ خدا کو، ہمہ خیر خدا کو، شر کا خالق ماننا پڑتا ہے نہ شر کو مان کر ہیں اس کے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے اور نہ عذر تراشنے پڑتے ہیں کہ یہ دنیا اتنی بُری کیوں ہے، ہمیں شر کی طرف سے چشم پوشی کرنی نہیں پڑتی، ہم شر سے نفرت کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس سے نفرت کرتا ہے، اس کا مقابلہ کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس کا مقابلہ کر رہا ہے، ہم حزبِ اللہ کے ایک سرگرم رکن بن جاتے ہیں اور اس کی مدد کرتے ہیں جو ہماری تائید و نصرت چاہتا ہے۔ اب نہ شر کا کوئی مسئلہ رہ جاتا ہے اور نہ خیر کا۔ اگر شر کا کوئی مسئلہ رہ جاتا ہے تو وہ صرف اتنا ہے کہ شر سے نجات جلد سے جلد کس طرح حاصل کی جائے، اس کی قوت و اطمینان کے ساتھ کس طرح برداشت کی جائے، آئندہ آنے والی نسلیوں سے اس کا بوجھ کس طرح ہلکا کیا جائے! شر کی توجیہ کی یہ کوشش خدا کو حدود قرار دیتی ہے، و شر کو کائنات میں خیر کی طرح

۱۔ کتاب *Three Essays on Religion* میں فطرت (Nature) والے مقالے کو شروع سے آخر تک دیکھو۔ کچھ یہی عقیدہ کہلے، اپن جی ولس وغیرہ کا ہے۔ نتائجہ (Pragmatists) یعنی دیم حمیس، شلر وغیرہ کا بھی یہی عقیدہ تھا۔

انتہائی اور بنیادی۔ منطقی طور پر بالکل ناقص ہے اور نہ اس سے ان اخلاقی مشکلات کا کوئی صحیح حل حاصل ہو سکتا ہے جن کی توجیہ کے لیے ہمیشہ کی گئی ہے۔ مذہب کی تو بنیاد ہی اس نظریہ کو قبول کرنے سے متزلزل ہو جاتی ہے۔

پہلے مذہب کے نقطہ نظر سے ذرا اس پر غور کرو۔ مذہب کی اصل عبادت و استغاثہ ہے، عبادت غایتِ تذلل کا نام ہے۔ ذلت کا اظہار معبود کے سامنے کیا جاتا ہے جو ہمارا رب اور مستعان، مالک اور حاکم، مولیٰ اور خالق ہوتا ہے۔ وہ تمام مشکلات میں ہمارا کفیل ہوتا ہے اور تمام مصائب میں ہمارا نصیر ہماری اعانت کے لیے اس کو قادر مطلق ہونا چاہیے، ہمیں اس کی پناہ میں آکر کامل سکون و اطمینان ملنا چاہیے، اور یہ سکون و اطمینان اسی وقت مل سکتا ہے جب ہم اُس کو قدرتِ مطلقہ سے منصف مانیں، وہ خدا جو خود شر کا مقابلہ کر رہا ہو، جو اس کو مسخر کرنے کی قوت نہیں رکھتا ہو، جو انسان کی مدد کا محتاج ہو، جو آفات و بلیات سے خود محفوظ نہ ہو، وہ خدا جو فقیر ہے، غنی نہیں، وہ میری دستگیری کیسے کر سکتا ہے، میرا معبود میرا رب کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ میں ایسے خدا کی پرستش کیسے کر سکتا ہوں، اس کے سامنے ذلت کا اظہار کیسے کر سکتا ہوں، دستِ سوال کیسے دراز کر سکتا ہوں؟

اور جب شر خود ایک ازلی وابدی حقیقت ہے، کائناتی مبدی ہے، مابعد الطبیعیاتی اصول ہے تو پھر کس منطقی اصول کی بناء پر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ بالآخر خدا اور انسان کی متفقہ کوشش اس کو فنا کرے گی؟ جب خیر کی مزاحمت ایک مقابل کی قوت سے ہو رہی ہے جو قائم بالذات اور مستقل ہے تو پھر عقلی طور پر یہ کیسے مانا جاسکتا ہے کہ بالآخر دنیا کی حالت بہتر ہو جائے گی؟ اگر شر خدا کی روحانی دنیا کے باہر کی چیز ہے تو پھر اس کو ایک ناقابلِ دفع مزاحمت ماننا ٹریکا اور اگر یہ باہر کی چیز نہ ہو، تو شر کے امکان اور اس کے وقوع کو خیر کے تحقق کی ایک شرط قرار دیا

جانا چاہیے۔ اگر ہماری یہ دنیا بہتر ہونے کا حقیقی امکان رکھتی ہو تو پھر ایسی صورت میں ممکن ہو کہ کائنات کی تعمیر ہی دہلیٰ خیر سے ہوئی ہو!!

مذہب اور عقل دونوں مل اور اس کے ساتھیوں کی اس کوشش کے خلاف نظر آتے ہیں جو انہوں نے شرک کے وجود کی توجیہ کے لیے کی ہے۔ مذہب خدا کو محدود و متناہی کیسے مان سکتا ہے اور مان کر اس کی عبادت کیسے کر سکتا ہے؟ وہ شرک کو کائنات کا ایک مستقل مبدیہ کیسے قرار دے سکتا ہے اور اس طرح شرک کا کیسے قائل ہو سکتا ہے؟ تو پھر شرکی توجیہ کس طرح کی جائے؟ اس کے وجود کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی خدا کے قادر مطلق، حکیم مطلق اور خیر مطلق ہونے کا عقیدہ مذہب کی رو سے چھوڑا جاسکتا ہے جو نظام فلسفہ مذہب کے ان عقائد کو تسلیم کرنا ہے جو خدا کے وجود کا قائل ہے اور اُس کو قادر مطلق اور خیر مطلق بھی سمجھتا ہے وہ شرکی توجیہ کس طرح کر سکتا ہے ان استبعادات سے کیسے بچ سکتا ہے جن سے بچنے کے لیے بعض فلاسفہ نے خدا کی قدرت ہی کو محدود قرار دیا ہے؟

حکماء اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسئلہ شرک کوئی کامل حل اب تک بھی حاصل نہ ہو سکا :-

اسرار وجود خام و آشفتنہ بماند داں گوہر بس شریف ناسفہ بماند
ہر کس ز سر قیاس حرفے گفتند داں نکلتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند (بطلی سینا)
انسان کا محدود ذہن خبر و شرک کے پورے معنی اور تضمن کو ابھی سمجھ نہ سکا۔ جو کچھ بھی کوشش اس بارے میں کی گئی ہے اس کا اجمالی حال ہم نے اپنے رسالے قنوطیت میں پیش کر دیا ہے۔ اس کا اعادہ یہاں مقصود نہیں۔ صوفیہ اسلام نے بھی شرکی توجیہ کی ہے، اشارات قرآن کریم سے لیے ہیں، عقل اس کی تائید کرتی ہے، وہ عقل جو ”ادب خوردہ دل“ ہے، ان کی یہ کوشش دوسرے

فلاسفہ کی توجہات کی نسبت ہیں ابتدائی، جدید، اور قوی نظر آتی ہے۔ خدا کو خالق خیر و شر مانا گیا ہے، پھر شر کی نسبت خدا کی طرف نہیں کی گئی ہے، بظاہر یہ بیان متضاد بالذات معلوم ہوتا ہے، لیکن صندوق کی جمع کا یہ ہنر، صوفیہ اسلام سے سیکھو اور یاد رکھو :

نفی آن یک چیز و اثباتش روست چوں جہت شد مختلف نسبت دوتا

شر کی توجہ سے پہلے اس نظریہ کے بعض مابعد الطبیعیاتی مقدمات کی توضیح ضروری ہے۔ صوفیہ اسلام کے نزدیک تمام مسائل کا حل علم، عالم، معلوم کے سادہ الفاظ میں مل سکتا ہے۔ ان کے نزدیک حق تعالیٰ عالم ہیں علم ان ہی کو اصلۃً اور بالذات ہے، ذوات خلق سب ان ہی کے معلومات ہیں۔

قرآن اس عقیدہ کی تائید اور توثیق کرتا ہے۔ یوں بھی جو شخص وجود باری کا قائل ہو وہ اپنے خدا کو جاہل نہیں قرار دے گا۔ صفت علم اصلۃً حق تعالیٰ ہی کے لیے ہے، اس کی نسبت حصراً و اختصاصاً حق تعالیٰ ہی کی طرف کی جاتی ہے، وہو العلیم القدیر (۹۶۲۱)

اب علم کے لیے معلومات کا ہونا ضروری ہے، علم کسی معلوم یا معرض ہی کا تو علم ہوتا ہے، بغیر معلوم کے علم قطعی ناممکن۔ چونکہ حق تعالیٰ ازل ہی سے عالم ہیں (یعنی ذات حق سے صفت علم کا انفکاک ناممکن ہے، ذات حق ازل ہی لہذا علم بھی ازل ہی، ورنہ جہل لازم آتا ہے جس سے ذات حق منزہ ہے) اور علم بغیر معلومات کے ناممکن لہذا ان کے معلومات بھی ازل وابدی ہیں اب دیکھو ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی معلوم ہے، کیونکہ حق تعالیٰ جان کر پیدا کرتے ہیں، لا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر (پ ۱۶۲۹) اور تخلیق کے بعد ہی جانتے ہیں، وہ معلوم حق ہوتی ہے، وهو بكل شیء عليم (لہذا ثابت ہوا کہ ہر شے ماہیتاً معلوم ہے اور ازل سے علم الہی میں ثابت ہے۔ اشیاء مخلوقہ جوازل سے معلومات حق ہیں صوفیہ کی اصطلاح میں "اعیان ثابۃ"

کہلاتی ہیں۔ ان کو صورِ علمیہ حق بھی کہتے ہیں۔ یہ دراصل علم الہی کے تعینات ہیں، ان کو اعدام یا معدوم صاف حق بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ علم کی صورتیں ہیں خارج میں وجود نہیں رکھتیں، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہو چکا، و فلاسفہ نے ان کو ماہیات کہنا پسند کیا ہے۔

اب ماہیات یا ذوات خلق (حقائق کو نیز) پر پھوڑی دیر کے لیے قوتِ فکر بخیریدی کو مرکوز کرو۔ صوفیہ ان کو غیر ذات حق مانتے ہیں۔ ذات حق اور ذاتِ خلق من حیث الذات قطعاً ایک دوسرے کے غیر ہیں من الازل الی الابد۔ قرآن ان کو غیر کہہ رہا ہے: انخیر الله تمقون (۱۳۶) عقلاً بھی ان کا غیر ذات حق ہونا صاف ظاہر ہے۔ دیکھو ان کو اعدام یا معدومات کہا گیا ہے۔ یہ اعدام اعضا فیہ ہیں نہ کہ اعدام حقیقیہ۔ ان کو عدم اضافی کیوں کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتے۔ حق تعالیٰ بالذات موجود ہیں، تمام مخلوقات و موجودات کا قیام ان ہی کی ذات سے ہے حدوثاً و بقاءً۔ اس کے برخلاف ذواتِ خلق اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صورِ علمیہ ہیں اس لیے انہیں بالغیر وجود ذہنی یا 'ثبوت علمی' حاصل ہے۔ یہ حق تعالیٰ ہی کے علم سے قائم ہیں اور ان ہی کی ذات پر عارض۔ چونکہ یہ وجود ذاتی نہیں رکھتے اس لیے انہیں 'اعدام' کہا جاتا ہے۔

جب وجود ان کا اپنا نہیں تو ظاہر ہے کہ صفات بھی ان کی ذاتی اصلی نہیں حق تعالیٰ میں وجود ذاتی اصلی ہے لہذا صفات وجودیہ، حیاتیہ، علمیہ، قدرت، ارادہ، سماعت، بصر، کلام بھی موجود ہیں اور یہ سب ذواتِ خلق سے منسوب ہیں۔ ذوات معدومہ خلق زندہ نہیں، توان کی اصلی صفت موت ہوئی، ان میں علم نہیں، توان کی صفت جمل ہوئی، ان میں ارادہ

لے ہوا کی القیوم (۹۶) لے ہوا کی القیوم (۹۶) لے ہوا العلیم القدیر (۹۶) لے ہوا تشاؤن الا ان یشاء اللہ (۲۹) ان الحکم الا اللہ (۱۲) لے ہوا اللہ السميع البصیر (۱۵)

نہیں تو ان کی صفت اضطرار ہوئی، ان میں قدرت نہیں تو ان کی صفت عجز ہوئی، ان میں سماعت بصارت کلام نہیں تو یہ کور و کر و گنگ ہوئے، صوفیہ انہیں ”صفاتِ عدمیہ“ کہتے ہیں اور ان کے نزدیک صفاتِ وجودیہ کا نہ ہونا صفاتِ عدمیہ کا پایا جانا ہے۔

جب ذواتِ خلق وجود و صفات سے عاری ہیں تو پھر فعل کی نسبت ان کی طرف کیسے ہو سکتی ہے، افعال کا صدور صفات سے ہوتا ہے اور صفات کا قیام ذات یا وجود سے ہوتا ہے، جب وجود و صفات کی نفی ہو جائے تو افعال کی بھی نفی ہو جاتی ہے ”ثبت العرش اولاً ثم انقش“ جو ذات وجود و صفات و افعال سے عاری و محروم ہو، جو محض ثبوتِ علمی رکھتی ہو اس پر آثار کا ترتیب کیسے ہو سکتا ہے، اس طرح ذواتِ خلق وجود و صفات و افعال و آثار سے قطعی محروم ثابت ہو گئیں خلاصہ یہ کہ ماہیاتِ اشیا حق تعالیٰ کے معلومات یا صور غلبہ ہونے کی وجہ سے مستقل وجود نہیں رکھتے، ان کو ثبوتِ علمی یا شئیت ثبوتی حاصل ہے، وجود ذاتی نہ ہونے کا نام ہے عدم اضافی ہے۔ جب وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ توابعات وجود بھی نہیں جو صفات و افعال و مالکیت حاکمیت ہیں، ان کے نہ ہونے کو صفاتِ عدمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کا وجدان تم اپنی ذات میں کر سکتے ہو۔ تم اپنے کسی دوست کا خیال کرتے ہو، اُس کی صورت خیالی تمہارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ چشیتِ صورتِ علمی کے وجود خارجی سے عاری ہے اور جب وجود خارجی ہی اس کو نصیب نہیں تو توابعات وجود سے بھی یہ لازماً مسلوب ہوگی۔ بالفاظ دیگر ثابت الذات مسلوب الوجود ہے۔ تم میں وجود حیات، علم، قدرت، ارادہ وغیرہ ہیں اس تصویر خیالی میں صفات کہاں۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تم میں ”انا“ ہے اور ”ہویت“ (وجود) ہے، اور صفات و افعال کا مبدیہ ہی ہویت اور انا ہیں انہی خیالی میں نہ انا ہے اور نہ ہویت اسی لیے وہ تمام صفات و افعال و آثار سے محروم ہے، اسی طرح ہویت و انیت صرف حق تعالیٰ ہی کے لیے ہے، جو عالم میں، ماہیاتِ اشیا و سب معلومات

ہیں، صور علیہ ہیں، ان میں نہ ہویت ہو اور نہ انیت اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ تمام صفات وجودیہ و افعال ذاتیہ سے عاری ہیں۔

اب دیکھو جب تم اپنے دوست کا خیال کرتے ہو اور اس کی تصویر یا شبیہ تمہارے ذہن میں نمودار ہوتی ہو تو اس شبیہ کے تمام لوازم ذات بھی متصور ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اس کی انفرادیت اور عینیت کا تعین ہوتا ہے۔ ماہیاتِ اشیاء یا اعیان کو ان کے لوازم سے منفک نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ ان کی ذاتیات ہیں، ان میں لازم و ملزوم کی نسبت ہے، ملزوم سے لازم کا انفکاک ناقابلِ تصور ہے۔ حق تعالیٰ کے معلومات جو ماہیاتِ اشیاء یا حقائق کو نہیں اپنے لوازمات یا اقتضات یا با اصطلاح قرآنی ”شاکلات“ کے ساتھ ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں پائے جاتے ہیں اور چونکہ ان کو وجود خارجی نہیں اس لیے یہ مخلوق یا مجہول نہیں کہلاتے بلکہ غیر مجہول و غیر مخلوق ہوتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ کا علم ازل ہو تو ان کے معلومات بھی لازماً ازل ہو گئے اور جب معلومات ازل ہوں تو ان کے سارے لوازمات یا اقتضات یا اقوابل بھی ہونگے، اسی لیے شیخ اکبر اعیان کو ”واجب الثبوت باقتضات ذات“ کہتے ہیں۔ اس کو حاجی نے اس طرح ادا کیا ہے کہ دہستِ جمل جاعل کہ موافق کس اقوابل را

سوال یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ عالم ہیں اور ماہیاتِ اشیاء ان کے معلومات، ان ہی کی ذات میں متعین اور ان ہی کے علم میں مندرج تو پھر ان کی خارج میں تخلیق کیسے ہوتی ہے؟ دیکھو تخلیقِ اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں، کیونکہ عدم محض کا کوئی وجود نہیں اور عدم سے عدم ہی پیدا ہوگا، نہ ہی عدم محض اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہ ہستی کا مادہ بن سکے، اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں منقسم ہو جانا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات تجزیہ و تقسیم سے منزہ ہے۔ تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائے علی ماہو علیہ

کان بصور معلومات بمصدق ہوا ظاہر تجلی فرمایا اور یہ تجلی یا تمثیل ان صورِ علمیہ راہیاتِ اشیا ویا
حقائق کو نیہ کے مطابق ہوتی ہے جو علم حق میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کے نتیجہ کے طور پر
اشیا کا نمود با حکام و آثارِ خود ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق بالتفصیل خارج میں جو وجود
ظاہر کھلتا ہے، ہوتا ہے۔ ہر صورتِ علمی جو ذاتِ شہرہ اپنے لوازم ذاتیہ یا اقتضات کے مطابق
فیضیاب وجود اور مہرہ یاب صفات وجود ہی ہوتی ہے۔

نہاں بصورتِ اغیار یا رپدا شد عیان نقش و نگاراں نگار پیدا شد
پدید گشت زکثرتِ جمالِ وحدت او یکے کسوتِ چندیں ہزار پیدا شد

اسی طرف اشارہ ہے خلق السموات والارض با الحق ان فی ذلک لآیۃ للمؤمنین (۱۶۷)
سائے صورِ علمیہ یا ذواتِ اشیا با الحق موجود ظاہر ہوئے ہیں۔ لنتہ و شرعا وجود مطلق ہی کا نام
”حق“ ہے اور باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ یہی سر ہوا ظاہر ہے جس کی تفسیر
ان اللہ هو الحق المبین سے ہوتی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں، جو ظاہر ہیں۔
اللہ نور السموات والارض (۱۱۷) اس کی مزید تائید میں پیش ہے۔ فافهم و تامل
ان مقدمات کو مختصر طور پر پیش کرنے کے بعد ہمیں اب مشر کی توجیہ کی طرف توجہ
کرنی چاہیے۔

صوفیہ ذاتِ حق کو جو محض وجود پر خلین محض کہتے ہیں، کیونکہ اِنَّ اللہَ جَمِیْلٌ وَّ مُجِیْبٌ
الْحِجَالِ (سلم ترمذی عن ابن مسعود) ذاتِ کامل، اس کی صفاتِ کامل، افعالِ کامل اسی لیے وہ خلقِ
محض! یہاں نقص کا شائبہ نہیں، وہم و گمان نہیں! ماہیاتِ اشیا یا ذواتِ ممکنات واجب
الوجود سے علیحدہ وجود نہیں رکھتے، مسلوب الوجود ثابت الذات میں، عدمِ اضافی ہیں،

لے دیکھو باب سوم تفصیل کے لیے ۱۷ باب سوم میں اس کو بوضاحت و بدلائل پیش کیا گیا ہے

از صفات وجودیہ کے حامل ہیں نہ افعال ذاتیہ رکھتے ہیں، اور اسی عدمیت کی وجہ سے شر محض ہیں۔ یہی معنی ہیں صوفیہ کے اس قول کے: "الوجود خیر محض والعدم شر محض" چونکہ وجود خیر محض ہے تو جملہ صفات وجودیہ کا بھی خیر ہونا لازم آیا۔ وجود خیر و کامل ہو تو اس کی صفات میں شر یا وہ ناقص کیسے ہو سکتی ہیں، لہذا خیر محض سے خیر ہی صادر ہوگا: "إِنَّ اللَّهَ حَمِيدٌ لَا يَصُدُّ عَنْهُ إِلَّا جَمِيلٌ" (عن قول علی کرم اللہ وجہہ) اور عدم شر محض ہو تو جملہ صفات عدمیہ بھی شر ہوں گی، لہذا شر سمیشہ شر ہوگا، "حقیقۃً المتی لا تنفک عن الشیء" مسلمات سے ہر شر کو خیر کہنا سیاہ کو سفید کہنا ہے، بکواس ہے!

اب "حقائق و ماہیات اشیا" کے بعد "وجودات اشیا" پر غور کرو۔ حقائق اشیا وجود مطلق کے "تعینات علمی" ہیں یا بالفاظ دیگر صورت علمہ یا معلومات ہیں، وجودات اشیا اسی وجود مطلق کے "تعینات عینی" ہیں یعنی صورت علمہ وجود مطلق کا سر بیان ہے، بالفاظ دیگر حق تعالیٰ کا کمال و باوصاف بجد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر صفت نور کے ذریعہ معلومات کی صورت سے خود ظاہر ہوتا ہے۔

اب ذرا غور کرو جس طرح عدم محض کا وجود نہیں اسی طرح وجود محض کا ظہور نہیں کیونکہ ظہور کے لیے صورت یا تعین ضروری ہے، اب صورت میں وجود کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں، اکثر ظاہر نہیں ہو سکتے جن اعتبارات کا ظہور ہوتا ہے وہ وہی ہیں جن کی صورت مقضی ہوتی ہے۔ وجود مطلق اپنا ظہور صورتوں کی قابلیت ذاتی کے مطابق کرتا ہے۔ دیکھو جامیؒ نے شیشوں کی مثال لے کر اس نکتہ کو کتنا واضح کر دیا ہے۔

لے قابلیت ذاتی کے مطابق ظہور سے یہ سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہیں مثلاً گمان نہ کرنا چاہیے کہ مؤثر قدرت الہی سے ہاتھی نہیں ہو سکتا، حاشا اللہ، وہ امتناع امر دیگر ہے اور یہ جواز امر دیگر، یعنی امتناع باعتبار حکمت اور انتظام عالم ہے اور جواز باعتبار نفس قدرت الہی (لما اشار الیہ شیخ اکبر ابن عربی فی مصوص الحکم)

ایمان ہمیشہ ہاؤ گوناگوں بود کافادہ برآں پر توے خورشید وجود
 ہر شیشہ کہ ہو دسمنخ یا زرد و کمبود خورشید و آں ہم بہاں رنگ نمود
 تم دو ایک اور مثالوں سے اس سرخ خلق کو سمجھنے کی کوشش کر۔ دیکھو نقطہ کا ظہور محال ہے
 تا وقتیکہ وہ خط یا سطح یا دائرہ (وغیرہ) کی صورت اختیار نہ کرے۔ اب خط میں نقطے کے ان
 اعتبارات کا ظہور نہیں ہو سکتا جو سطح میں ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح سطح میں نقطہ کے
 وہ اعتبارات ظاہر نہیں ہو سکتے جو خط میں ہوتے ہیں بعض اعتبارات کا چھوٹ جانا
 ضروری ہے۔ نقطہ اگر حروف ابجد میں اپنا ظہور چاہے تو اُس کو حروف کی مختلف شکلیں اختیار
 کرنا ہوگا۔ ہر حرف نقطہ کی ایک صورت ہے جس سے دوسرے حروف کے تعینات چھوٹ
 جاتے ہیں۔ اگر نقطہ اپنے بعض اعتبارات کو ترک نہ کرے تو وہ کسی حرف کی صورت میں ظاہر
 نہیں ہو سکتا۔ جب وہ "ا" کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو ب اور دوسرے تمام حروف
 کے اعتبارات چھوٹتا ہے اور اسی طرح جب ب کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے تو ا اور
 دوسرے حروف کے اعتبارات اس سے چھوٹ جاتے ہیں اگر کسی حرف کے اعتبار کو نہ
 چھوڑے تو پھر نقطہ ظاہر ہی نہ ہو سکیگا، کیونکہ تعین اور امتیاز کی شان ہی یہ ہے کہ اس میں کچھ ہے
 اور کچھ نہیں، اگر سب کچھ ہے تو تعین اور امتیاز نہیں بلکہ لاتعین ہے اور کچھ نہیں تو عدم محض ہے۔
 اسی لیے حروف ابجد نقطہ کو مخفی طبع کر کے کہہ سکتے ہیں:

ظہورِ تو بمن است و جود من از تو! فکشت نظر لولائی لم اکن لولاک

اب تمہیں یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آگئی ہو گی کہ تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذوات
 خلق (صورِ علمیہ حق) سے ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں "حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیاء، اشیاء موجود
 حقیقی حق نہ وجودِ نابہ و ظہورِ بنا"

اب پھر وجوداتِ اشیا پر غور کرو۔ سریان وجود حق ہی سے ان کا ظہور ہے۔ ”یہ مظاہر“
 ہیں، ان میں حق تعالیٰ ظاہر ہیں۔ اس سریان وجود کی وجہ سے جو اضافات، افعال احوال
 مظاہر میں ظاہر ہیں ان سب کی نسبت حقیقت حق ہی کی طرف ہوگی، وہ مضاف بحق
 ہونگے، لیکن باعتبار ظاہر و مظاہر دو جہتیں پیدا ہوتی ہیں: جہت ہستی و جہت نیستی جو شہود
 و قبائح و نقصانات مظاہر میں واضح ہوتے ہیں۔ انہی کی قابلیات، و لوازم ذاتیہ کی وجہ سے
 ہیں جو فی حد ذاتہ عدمیت رکھتے ہیں۔ یہی جہت نیستی ہے۔ ماہیاتِ اشیا عدم اضافی ہیں۔
 اور عدم شریخص ہے۔ صفات عدمیہ بھی جلتی ہیں۔ ظہور ماہیات ہی کی قابلیات کے مطابق ہوگا
 یعنی وجود کے اعتبارات ان ہی قابلیات کے مطابق ظاہر ہونگے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اکثر
 اعتبارات وجودیہ کا ظہور نہ ہو سکیگا: ان ہی وجودی اعتبارات کی عدمیت (عدم ظہور) شریخص
 ہے۔ چونکہ وجود شریخص ہے تو جو امر یا اعتبار وجودی ہے وہ بھی شریخص ہوگا۔ اب اشیا میں جو شریخص متوہم
 ہو رہا ہے وہ اعتبارات وجودی کی عدمیت کی وجہ سے ہو رہا ہے (جہت نیستی) و نہ اعتبارات
 وجودی من حیث الوجود خیر ہیں (جہت ہستی) اس تمام فلسفہ کو جامی ساجی نے اپنی اس باغی
 میں ادا کر دیا ہے:-

ہر جا کہ وجود کردہ سیرت لے دل میدان یقین کہ محض خیرت لے دل
 ہر شریخص رم بوز و عدم خبر وجود پس شریخص ہر مقصداً خیرت لے دل

یعنی الوجہ: خبر و العدم شریخص لے کل شیء یکریمہ زنی اصل یہ لازم آتا ہے کہ الحسنات
 کلھا من الوجود والسبتات کلھا من العدم والفقود، اسی کی طرف اشارہ اس حدیث

لے یعنی معدوم فی الخارج و ثابت فی العلم لے وجود نہ ہو تو ثابتات وجود یعنی صفات احوال آثار بھی نہیں
 اور ان کا نہ ہونا ہی شریخص۔ لے لوازم ذاتیہ متعین فی العلم۔

میں الخیر کلّ فی یدیک والشّر لیس الیک (مسلم، غیرہ من حدیث غنی) آیہ کریمہ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (۷۶-۷۷) بھی اپنے معنی کے لحاظ سے واضح ہو گئی، "نفسک" سے مراد قابلیات اعیان ہر اسی کی توضیح میں جامیؒ نے فرمایا ہے۔

ہر نعمت کہ از قبیل خیر است کمال
بہ شد ز نعمت پاک متعال
ہر وصف کہ در حساب شر است وبال
دارد بقصور قابلیات مآل

اور واللہ حلقکم و مَا تَعْمَلُونَ (۷۳-۷۴) کے معنی بھی روشن ہو جاتے ہیں کیونکہ فعل لازمہ وجود ہے اور وہی وجود مسمیٰ باسم اللہ ہے۔ چونکہ تخلیق کے معنی ظہور یعنی تجلّی خارجی کے ہیں اور ظہور لازمہ ہے نور کا، جو خود ظاہر ہوتا ہے اور دوسروں کو ظاہر کرتا ہے (ظاہر لنفسہ و مظهر لغیرہ) اور نور صفت ہے اللہ کی لہذا نور علین وجود ہے اللہ نور السموات والارضین (۸۱-۸۲) تمام صورتیں علیہ کو ان کے لوازم ذاتیہ یا احکام و آثار کے ساتھ مرتبہ غیب علی سے مرتبہ شہاد عینی میں ظاہر کرنا خاصہ وجود ہے جو اللہ کے اسم سے موسوم ہے لہذا ارشاد ہوا قل کلّ من عند اللہ (۸۵-۸۶) اسی سے اس عقیدہ کا راز معلوم ہوتا ہے کہ کل خیر و شر من اللہ تعالیٰ شر کی توجیہ میں مل کے مسلک کا اتباع کرنے والے جن مشکلات کا ذکر کرتے ہیں اب ان کو پیش نظر رکھ کر صوفیہ کے حل کا ایک مرتبہ پھر تعین کر لو: مل کا خیال ہے کہ خدا کو خیر مطلق (قدوس) و قادر مطلق مان کر شر کی توجیہ محال ہے ہم نے دیکھا ہے کہ صوفیہ خدا کو خیر مطلق قرار دیتے ہیں کیونکہ وجود ہے اور اس لیے خیر محض، اور جب وجود کامل ہو تو صفات بھی کامل ہوں گی لہذا قدرت و ارادہ و علم وغیرہ جملہ صفات کے لحاظ سے خدا کامل ہوگا،

لہ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔

وہ قادرِ مطلق ہوگا، علیم مطلق ہوگا نیز مریدِ مطلق بھی۔ جب خدا ہمہ خیر اور ہمہ توان ہو تو پھر وہ شر کا خالق کیسے مانا جاسکتا ہے، خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے سمجھ میں آسکتا ہے؛ اوپر دیکھ چکے ہو کہ خیر و شر دونوں کا خالق حق تعالیٰ ہے: "واللہ خلق الجاذر وجزورہ" بات یہ ہے کہ صوفیہ کے نزدیک تخلیق عدم مطلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا نہیں۔ تخلیق ماہیات یا ذوات اشیاء کا خارج میں نور کے ذریعہ انکشاف ہے، اب ماہیات معلومات حق ہونے کی وجہ سے ازلی اور غیر محجول ہیں، اگر یہ ازلی نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ کا علم بھی ازلی نہیں جب علم ازلی نہیں جو صفت ہے تو ذات بھی ازلی نہ ہوگی، لیکن حق تعالیٰ کی ذات تو قدیم اور ازلی ہے، لہذا معلومات یا ماہیات بھی ازلی ہونگے۔ تم ماہیات کو ان کے لوازم ذاتیہ یا قابلیات سے منفک نہیں کر سکتے۔ لہذا یہ بھی ازلی اور غیر محجول ہونگے۔ اب یہ ماہیات اپنے لوازم ذاتیہ اور احکام و آثار کے ساتھ خود بخود ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ ذاتِ حق ہی ان کے ظاہر کرنے کی علت ہے، اسی لیے ظہور کی نسبت ذاتِ مطلق ہی کی جانب راجع ہوتی ہے۔ والی اللہ ترجع الامور^(۹۶)۔ تم سر تخلیق سے بھی واقف ہو چکے ہو۔ تخلیق ظہور ہے، تجلی ہے، مثل ہے، اس کے لیے صورت یا تعین ضروری ہے۔ اب صورت یا تعینات میں وجود مطلق (حق تعالیٰ) کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر چھوٹ جاتے ہیں۔ جن اعتبارات کا ظہور ہو رہا ہے وہ صورت کی قابلیات کے مطابق ہو رہا ہے۔ جو اعتبارات وجودی چھوٹے ہیں ان ہی سے شر سمجھ میں آ رہا ہے۔ شر نام ہے عدم کا ۶ ہر شر عدم بود و عدم غیر وجود! شر عدم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ذاتِ حق وجود محض و ہستی مطلق ہے، لہذا شر کی نسبت ذاتِ حق کی جانب نہیں کی جاسکتی والشیر لیس یعود الیہ! شرمضاف بحق نہیں!

لہ اللہ ہی پیدا کرنے والا بکری اور اونٹ اور ان کے ذبح کرنے والے کا۔

اگر تم تخلیق کے معنی سمجھو کہ عدم محض سے کسی شے کو پیدا کیا جاتا ہے، جیسا کہ مل اور دوسرے حکماء کا خیال ہے، تو پھر خدا کو خالق شر نہیں مانا جاسکتا مگر تخلیق کے معنی خلاصہ عقل ہیں اور خلاف حق۔ عدم مطلق سے کوئی چیز پیدا نہیں کی جاسکتی۔ عدم محض پایا ہی نہیں جاتا، عدم لایوجد تخلیق کے معنی سمجھ جانے کے بعد تم اب منطقی توافق کے ساتھ کہہ سکتے ہو کہ حق تعالیٰ خیر محض بھی ہیں اور قادر مطلق بھی۔ ذات کامل ہو تو صفات بھی ساری کامل ہونگی، ذات کو کامل مان کر قدرت کو محدود یا ناقص نہیں مانا جاسکتا۔ شر کا مرجع ہماری ذات ہے جو عدم اضافی ہے، عدم اضافی کو شر لازم ہے کیونکہ تعین امتیاز پر دلالت کرتا ہے، یہاں کوئی نہ کوئی اعتبار وجود چھوٹا ہے جو عدم ہے اور یہی شر، سدرہ من قال:

شیرہ با حضرت خورشید گفت چشم مرا کور چسرامی کنی
گفت ترا طاقت دیدار نیست کور خودی شکوہ ز مامی کنی (آزاد بلگرامی)

اب تم صوفیہ کرام کی اس توجیہ پر خوب غور کرو تمہیں شر کا بہترین حل ہاتھ آئیگا۔

من یدری ما قلْتُ لَوْ تَحْضُلُ بِصِيرَةٍ
وَلَيْسَ يَدْرِ إِلَّا مَنْ لَدِ بَصَرٍ

بات

جبر و قدر

مرید: اے شریکِ مستی! خاصانِ بدر میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر پیو، ”بالِ بازاں را سوئے سلطانِ پرو“ بالِ زباں را بہ گورستانِ پرو“ (ہالِ جیل) میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر! آغازِ فکر انسانی سے یہی آواز بار بار مضطر بانہ انداز سے بلند ہوتی رہی ہے، لیکن انسان نے اس مسئلہ کو محض نظری کر کے اس پر غور و فکر کرنا بھی ترک نہیں کیا، کیوں؟ آخر اس مسئلہ میں جاذبیت کیا ہے؟ اس کے ذکر کے ساتھ ہی عامی سے عامی شخص تک کے کان کیوں کھڑے ہو جاتے ہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں ہمارا سارا نظامِ دینیات، سیاسیات، تعلیمات، معاشیات اور جرمیات اسی مسئلہ کے فہم و افہام پر مبنی نظر آتا ہے۔

اگر ہم مجبور ہیں تو دینیات ہمیں سمجھائے کہ دوزخ ہمارا ٹھکانہ کیوں ہو، جرمیات ہمیں بتائے کہ چور کو سزا دینے کے کیا معنی اور تعلیمات ترکِ خلاق و تصفیہٴ قلب پر اتنی مضمحل کیوں ہے؟ اگر ہم آزاد ہیں تو پھر بقول اسپینوزا کیوں ہمیں اپنی زبان تک پر بھی اختیار نظر نہیں آتا؟ جذبات کا شر و شور مردِ فکلن کیوں ہوتا ہے اور عقلِ شہوات کی غلام کیوں رہی ہے؟ آتشِ انتقام سے مشتعل ہو کر بچہ بھی تو یہی سمجھتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر آزادانہ حملہ کر رہا ہے، مدہوش شرابی کو یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ اُس کی زبان سے نکل رہا ہے اس میں اُس کے اختیار اور مرضی کو پورا دخل ہے، گو بعد میں پچھتا تا ہے کہ یہ بلکہ اس کی زبان سے نہ نکلی ہوتی بلکہ

اپنے کو آزاد و مختار اس لیے سمجھتا ہے کہ اس کو اپنے افعال کا تو شعور ہوتا ہے لیکن وہ ان اسباب و علل سے جاہل ہے جو ان افعال کا تعین کرتی ہے۔ (اسپینوزا)

ہماری رائے میں اس قدیم مسئلہ کے حل میں عقل نظری نامکامیاب رہی ہے؛ مسئلہ اب بھی لائیل ہے، مسئلہ نہیں گنتی ہے؛ عقل کے اس عجز ہی کو دیکھ کر سفیر اسلام (فداہ ابی دمی) نے فرمایا کہ ”اذا ذكر القدر فاصسكوا“ (جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم خاموش ہو جاؤ) یہ حکم ہوا عوام کو، عالم اور خبر سے فرمایا گیا ”لا تكلموا في القدر فانتم من الله فلا تفشوا الله سره“ (تقدیر میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کا افشاء نہ کرو) اس دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے ان لوگوں پر اس اہم مسئلہ کو فاش کر دیا ہے جو اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں، جن کی شان میں فرمایا گیا ہے ”لمن كان له قلب او لم يسمعه و هو شهيد“ اسلام کے سب سے بڑے صوفی فلسفی شیخ ابوسعید الدین ابن عربی کی بھی یہی رائے ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ ”فيسر القدر من احل العلوم وما يفهمه الله تعالى لا يدرى من اختصه الله بالمعرفة التامة“ (سر قدر بزرگ ترین علوم سے ہے اور اس سے حق تعالیٰ کے سوائے کسی کو آگاہ نہیں کرتے جس کو انہوں نے معرفت تامہ کے ساتھ مخفی کر لیا ہے) پہلے جس کے پہلو پر نظر کیجیے جس کسی کا خدا پر یقین ہے وہ خدا کو خالق افعال مانے بغیر رہ نہیں سکتا جس طرح خدا ہمارے جسموں اور رگوں کا خالق ہے وہ ہمارے افعال کا بھی خالق ہے یہ عقیدہ قرآن میں بصراحت النص پایا جاتا ہے، توحید تادیل کا امکان تک نہیں۔ ان شواہد پر غور کیجیے :-

سنہ طبرانی عن ابن مسعود كذا في الجامع الصغير للسيوطي ۱۲۔ یہ ابن نعیم كذا في كنز العمال ۱۲

سنہ جس کے پاس دل ہے اور کان لگایا اس حال میں کہ وہ خود حاضر ہو۔

سنہ فصوص الحکم، شاہ مبارک علی ایڈیشن

اَنَا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتُهُ بِقَدَرٍ (سورہ: ۵۵: ۳۱) ہم نے ہر چیز بنائی ہر چیز کے پیمانے کے

وَكُلُّ شَيْءٍ فَعْلُوهُ فِي الزُّبُرِ د (۱۵۲) اور جو چیز انہوں نے کی، لکھی ہوئی ہے درتوں میں

”شے“ میں ”افعال“ بھی داخل ہیں اور چونکہ حق تعالیٰ ”خالقِ کل شے“ ہیں۔ لہذا یہ ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ وہ ”افعال“ کے بھی خالق ہیں۔ اگر افعال مخلوق نہ ہوتے (باجود اس امر کے کہ ان پر ”شے“ کا اطلاق ہوتا ہے، تو پھر حق تعالیٰ بعض اشیاء کے خالق ہوتے اور بعض کے نہ ہوتے اور ان کا یہ قول کہ وہ ہر شے کے خالق ہیں کذب محض ہوتا تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

اس حجتِ قیاسی کی بھی ہیں کوئی ضرورت نظر نہیں آتی، قرآن میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِمَّا تَعْمَلُونَ (سورہ والنصافات آیت ۹) اور اللہ نے پیدا کیا تمہیں اور جو تم کرتے ہو۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے افعال کے خالق ہیں۔ یہ بخفا ایجابی طرز بیان، ذرا سبلی طریق گفتگو پر بھی غور کر لیجیے۔

یہاں حق تعالیٰ اس امر سے انکار کر رہے ہیں کہ اس کے سوا کوئی خالق اور بھی ہے:

”أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا“ کیا ٹھہرائے ہیں انہوں نے اللہ کے لیے شریک کہ انہوں نے کچھ

مخلوقے قنشا بہ المخلوق علیہم پیدا کیا جیسے پیدا کیا اللہ نے، پھر شتبہ ہو گئی پیدائش ان کی

قل اللہ خالق کل شے ہو وہو نظریں، کہ اللہ ہی پیدا کرنے والا ہے ہر چیز کا اور وہی ہے پیدا

الواحد القہار (سورہ الرعد آیت ۱۶) زبردست

اب فرض کیجیے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے اور انسان اپنے افعال پیدا کرتا ہے۔ یہ تو یقینی بات ہے کہ افعال افراد انسانیہ سے بہت زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص ان گنت افعال

کو پیدا کرتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازمی طور پر نکلتا ہے کہ انسان کی پیدا کردہ چیزیں جو خود خدا کی مخلوق ہیں خدا کی پیدا کردہ چیزوں سے زیادہ ہونگی جو انسان کا خالق ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ انسان قدرتِ تخلیق میں خدا سے بھی زیادہ کامل ہے اور اس کی مخلوق خدا کی مخلوق سے شمار میں کمیں زیادہ ہے۔ یہ عقیدہ تو صریحاً احمقانہ ہے، مخلوق خالق سے زیادہ قوی کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا نتیجہ کے طور پر ہی ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ نہ صرف انسان کے خالق ہیں بلکہ اس کے افعال کے بھی۔ واللہ خلقکم وما تعملون۔ صرف حق تعالیٰ ہی خالق ہیں، فاعل ہیں، متصرف ہیں۔ لا فاعل فی الوجود الا اللہ۔ ساری کائنات ان کی مخلوق، انسان اور اس کے افعال سب کائنات میں شامل ہیں، لہذا یہ سب ان کے مخلوق ہیں۔

جاوید نامہ میں اقبال اسی توحید فی الآثار و توحید فی الافعال کو بیان کر رہے ہیں

می شامی طبع ادراک از کجا است؟ حورے اندر نگہ خاک از کجا است؟

طاقت فکر حکماں از کجا است؟ قوت ذکر کلہاں از کجا است؟

ایں دل و ایں واردات از کیست؟ ایں فنون و معجزات از کیست؟

گرمی گرفتار داری؟ از تو نیست! شعلہ کو وارد داری؟ از تو نیست!

ایں بہہ فیض از بہار فطرت است فطرت از پروردگار فطرت است!

ادھر جو کچھ بیان کیا گیا اس کی تائید کلام نبوی سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا ”یا رسول اللہ ادایت ما فعل فیہ علی امر قد

فرغ منہ او امر نبتد؟ فقال علی امر قد فرغ منہ، فقال عمر افلا تنکّل و تدع

العمل، فقال اعملوا فکل عبس لما خلق لہ“ یعنی جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں

اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کام پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے یا ہمیں نے اس کو شروع

کیا ہے؟ فرمایا پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا تو کیا پھر ہیں توکل نہیں کرنا چاہیے اور ترکِ عمل نہ کرنا چاہیے؟ یعنی جب پہلے ہی سے ساری چیزیں مقدورِ مصیبت ہو چکی ہیں تو پھر ہماری کوشش و عمل سے کیا فائدہ؟ رسول اللہؐ نے فرمایا ”کام کیے جاؤ، ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے“ عمرؓ نے کہا ”الآن طاب لعل“ اور اپنے کام پر لگ گئے۔ تقدیر کے بہانہ سے عمل ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اداۓ فرض میں اب ایک لذت پیدا ہو جاتی ہے، کوشش کو تشویش و فکر سے نجات مل جاتی ہے۔ ہم جان لیتے ہیں کہ ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا جس کے لیے وہ پیدا ہوا ہے۔

ایک اور دفعہ رسول اللہؐ سے پوچھا گیا کہ ارایت رقی، نسترقیہا و دواء ننداوی بہ ہل یورد من قدر اللہ تعالیٰ، فقال اللہ من قدر اللہ یعنی جو افسوس ہم کرتے ہیں اور جو دوائیں کہ استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو بھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے، آپ کا یہ ارشاد تو اور بھی زیادہ صاف اور واضح ہے کہ لا یومن احدکم حتی یومن بالقدیر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ یعنی کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس امر پر ایمان نہ لائے کہ جو شے کی تخلیق من اللہ ہے۔

تعلیم اسلام میں جبر کا یہ پہلو صاف ہے اور اس سے صرف یہی چیز سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شے کی تخلیق من اللہ ہے اور اقبال بھی یہ کہہ کر ”ایں ہمہ فیض از بہا فطرت است“ فطرت از پروردگار فطرت است ”ہمہ از دست“ کے نظریہ کے قائل اور حامی نظر آتے ہیں لیکن جبر کی یہ ساری تعلیم قدر یا اختیار یا آزادی ارادہ کے منافی نہیں؛ بلکہ ہر ہماری یہ بات عجیب و غریب نظر آتی ہے، دو متضاد چیزوں میں تطبیق واقعی عجیب بات ہے لیکن قرآن کا یہی اعجاز ہے

اور اقبال اس تضاد کو بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

جو کچھ میں نے کہا ہے اس کی تائید میں میرے یہاں دلائل موجود ہیں۔ پہلے مجھے آزادی ارادہ اور ذمہ داری کے نظریہ کی تشکیل کرنے دیجیے جو قرآن کریم میں پیش کیا گیا ہے۔ خلق میں اللہ کے دعوے کے ساتھ ساتھ قرآن میں انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے۔ اس ظاہر تضاد کی وجہ سے آپ کو جو ضیق محسوس ہو رہا ہے اس پر ذرا صبر کر لیجیے ممکن ہے اس مقالہ کے ختم پر آپ کو تسکین ہو جائے۔

انسان اپنے افعال کا ذمہ دار ہے۔ وہ اپنے افعال کا کاسب ہے، اسی لیے وہ جزا و سزا کا مستحق ہے، اسی لیے اوامر و نواہی کا نزول ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے اس کے ساتھ وعدے کیے ہیں اور وعید بھی کی ہے۔ چنانچہ قرآن میں واضح طور پر بتلایا گیا ہے کہ لَا مَكْلَفُ لِلَّهِ نَفْسًا إِلَّا دُسْعًا ۚ اللَّهُ تَكْلِيفُ ۚ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُ ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا ۚ اَلْكَسْبَتْ ۚ (البقرہ آیت ۲۸۶) سو جو اس نے کیا۔

یہاں افعال کی ذمہ داری کا بار انسان پر رکھا گیا ہے۔ وہ اپنے خیر کا کاسب ہے اور شر کو بھگتا ہے۔ ظاہر ہے کہ فعل اخلاقی کا صحیح معنی میں اس وقت تک از تکاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ فاعل اپنے فعل کا ذمہ دار نہ ہو۔ اگر ایک شخص سو رہا ہے یا اس کو داروئے بیہوشی دی گئی ہے، یا وہ پاگل ہے، یا طفل شیر خوار تو وہ اخلاقیاتی معنی کے لحاظ سے فاعل قرار ہی نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس کا فعل اختیار اور عقلی ارادہ پر مبنی نہیں، اور جب قرآن میں یہ کہا جاتا ہے کہ

”اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ اَنْفُسَكُمْ ۚ اَلْزَمْتُمْ بَهْلًا ۚ اَلْزَمْتُمْ بَهْلًا ۚ اَلْزَمْتُمْ بَهْلًا ۚ اور جو ان کی تو

وَاِنْ اَسَاۤءْتَ فَلَٰهَا اُس کا وبال بھی تم ہی پر ہو۔

تو انسان کو اس کے اختیار اور ارادہ کی بنا پر ذمہ دار قرار دیا جا رہا ہے۔ اسی مفہوم کو امام حسنؒ ظاہر فرما رہے ہیں ”اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَا یُطَاعُ بِاِکْرَاهٍ وَلَا یُعْصٰی بِغُلُوْبٍ وَلَٰكِنْ یَّهْتَمُّ الْعِبَادُ مِنَ الْمَمْلَکَةِ“ (اللہ تعالیٰ کی اطاعت بھروا کراد نہیں ہو رہی ہو اور نہ اُس کی نافرمانی کسی قوتِ قاہرہ کی وجہ سے سختی میں آ رہی ہو اور اس نے اپنے بندوں کو اپنے ملک میں بریکار نہیں چھوڑ دیا ہے، لَا اِکْرَاهَ فِی الدِّیْنِ قرآن کا دستور ہے فعل کے ارتکاب میں جبر ہو تو وہ اخلاقی فعل کیسے کہلایا جاسکتا ہے؟ سہل بن عبداللہؒ کا ارشاد ہے کہ ”اِنَّ اللّٰهَ لَا یَقْوٰی اِلَّا بِرَّ اِلٰہِ الْجَبْرِ وَاَمَّا قَوْحِہٖ بِالْیَقِیْنِ“ یعنی حق تعالیٰ نے نیکوں کو اطاعت کی قوتِ جبر عطا نہیں کی ہے بلکہ انہیں یقین کے ذریعہ قوت دی ہے“ اس خصوص میں اکابر صوفیہ میں سے کسی کا یہ قول بمنزلہ قانون قرار دیا جاسکتا ہے :-

مَنْ لَمْ یُؤْمَرْ بِالْقَدْرِ فَقَدْ کَفَرَ، وَمَنْ جَدَّ قَدْرًا یَٰمَانَ نَزَلَ لَہٗ وَہ کا فر ہے، اور جو معاصی

احال المعاصی علی اللّٰہ فَقَدْ فُجِرَ کو خدا کے حوالہ کرتا ہے وہ فاجر ہے“

حق تعالیٰ کی نافرمانی کے لیے آزادی ارادہ کی ضرورت ہے، ان کی نافرمانی ممکن ہے اور جب بھی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے نافرمانی وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ لہذا انسان کو انتخاب اور آزادی حاصل ہے جس کو وہ گناہوں کے ارتکاب کے وقت استعمال کرتا ہے۔

انسان کے اس اختیار کو، حریت کو، جبر سے آزادی کو اقبال بڑے جوش سے پیش کرتے ہیں :-

ہائے خود مزمن زنجیرِ تیر نہ ایں گنبد گردوں لہے ہست

اگر باور نداری خیز و دریاب کہ چوں پاؤ کنی جو لائے ہست

جاوید نامہ میں ایک نئے انداز سے کہتے ہیں :-

ارضیاں نقد خودی در باختند	نکتہ تقدیر را شناختند
رمز بایکیش بر جہنم مضمر است	تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو، نذر ہو اسازد ترا	سنگ شو، بر شیشہ اندازد ترا
شنی؟ افندگی تقدیر است	قلزمی؟ پائندگی تقدیر است

اب ہمارے سامنے 'اثبات' (Thesis) اور نفی (Anti thesis)

دونوں صاف طور پر پیش کر دیے گئے ہیں۔ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، حق تعالیٰ انسان کے خالق ہیں اور اس کے افعال کے بھی خالق ہیں خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ انسان اپنے اختیار و انتخاب میں آزاد ہے، اسی لیے اپنے افعال کا ذمہ دار ہے، اور اس لیے سزا و جزا کا مستحق ہے۔ "من عمل صالحاً فلنفسه" نیز "افرا بتمہ ما تھرتون"۔ "نفیض بیان" اس تضاد کو رفع کرنے کے لیے ہم آپ کو کچھ دیر کے واسطے تجویز نگر کی دعوت دیتے ہیں۔ تفکر بقول سہیگل کے کمزور دماغ کے لیے اسی قدر مشکل ہے جس قدر کہ کمزور پشت کے لیے بارگراں کا اٹھانا۔ دونوں مجبور ہیں اور اس لیے معذور۔ نہ ایک سے فکر ہو سکتی اور نہ دوسرے سے بوجھ اٹھ سکتا ہے۔ یہاں ہمارا خطاب اہل فکر سے ہے۔ ان چند قضایا پر غور کیجیے: ہمارا یہ تو یقین ہے کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور عالم مطلق بھی ہیں۔ اب عالم کے لیے 'علم' اور 'معلوم' کی ضرورت ہے۔ حق تعالیٰ کے ان تین عتبارات میں ابتدا ہی سے صاف طور پر تمیز کی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے ہی افکار و تصورات کے عالم ہیں، یہی ان کے علم کے 'معلوم' ہیں، 'معروض' ہیں۔ علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے جیسے قدرت بغیر مقدمات کے، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے

عالم ہیں اور علم بغیر معلومات کے ناممکن لہذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں۔ یعنی معلومات ”غیر محجول“ یا غیر مخلوق ہیں۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اس کا ان کی ذات سے انفکاک ناممکن ہے، ورنہ حق تعالیٰ کو ہل لازم آئے گا۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک۔ چونکہ حق تعالیٰ غیر مخلوق اور ازلی ہیں ان کا علم بھی غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح چونکہ ان کا علم کامل ہے لہذا ان کے معلومات بھی کامل ہوں گے۔

اب حق تعالیٰ کے معلومات کو فلاسفہ ”ماہیات اشیا“ کہتے ہیں اور صوفیہ ”اعیان ثابتہ“ (یا ”صور علیہ“ یا ”معلومات حق“ یا ”حقائق الممکنات“ یا ”ازل ممکن“) یہ جیسا کہ کہا گیا، اولاً غیر محجول ہیں اور ثانیاً کامل اور عظیم التعمیر۔ ظاہر ہے کہ ”عین“ کی اپنی خصوصیت ہوگی جس کو اس کی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں ”عین“ کی ”قابلیت“ یا ”اقتضاء“ یا قرآنی اصطلاح میں ”شاکلہ“ کہا جاتا ہے (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ)

یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ اعیان چونکہ غیر محجول و غیر متغیر ہیں لہذا ان کے اقتضاءات یا قابلیتات و شاکلات بھی غیر مخلوق اور عظیم التعمیر ہیں۔

قابلیت یہ جعل جاعل نیست فعل فاعل خلاف قابل نیست

سرِ قدر کو سمجھنے کے لیے بس ان ہی چند قضایا کا سمجھ کر تسلیم کر لینا کافی ہے۔ اور ہماری رائے میں ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس سے آپ کو احتیاط ہو سکتا ہو۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ازل سے ثابت ہے، وہ ازل سے عالم بھی ہیں یعنی صفتِ علم سے موصوف ہیں چونکہ علم کے لیے معلوم کا ہونا ضروری ہے، لہذا معلومات حق بھی ازلی ہیں اور غیر محجول۔ معلومات ہی ”ماہیات اشیا“ یا ذواتِ ممکنات کہلاتے ہیں۔ جب معلومات ازلی ہیں تو ان کی ساری قابلیتات بھی ازلی ہوں گی۔

اب تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے تخلیق ارادہ کا عمل ہے۔ حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کا تابع ہوتا ہے۔ ان کا فعل تحت حکمت ہوتا ہے اور اس کے لیے فعل کو علم کا تابع ہونا ضروری ہے۔ تخلیق نام ہے حق تعالیٰ کے معلومات یا اعیان کے خارج میں انکشاف کا۔ جو چیز خارج میں منکشف ہو رہی ہے وہ بحیثیت تصور یا معلوم علم الہی میں ازل سے موجود ہے۔ ان ہی معلومات یا تصورات یا اعیان کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے تو ان کا نام اشیاء ہوتا ہے، اشیاء اظہاراً معلوم ہیں، خارجاً مخلوق ہیں۔ اپنی انفرادیت اور تعین و تشخص کے لحاظ سے غیر ذات حق ہیں، ذات حق تمام تعینات و تشخصات سے منزہ ہے۔ ایسے کمنڈل شئیء و هو السميع البصیر!

اب ان حقائق کی روشنی میں حدیث جبر و قدر پر نظر ڈالو۔ تخلیق حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے، لیکن اشیاء کے اقتضات یا قابلیات کے مطابق ہو رہی ہے۔ اشیاء کی قابلیات بے جعل جاعل ہیں یعنی غیر مخلوق و ازلی ہیں، ان کو کسی نے مجبور نہیں کیا۔ یہ اپنی اقتضات ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہیں، نہ کہ مجبور یہی باریک بات جبری کی سمجھ میں نہیں آتی۔ وہ اپنے عین یا ذات کو بھی مجبور و مخلوق خیال کرتا ہے، اپنی خصوصیات و قابلیات کو بھی آفریدہ سمجھتا ہے، حالانکہ یہ معلوم الہی ہونے کی وجہ سے ازلی ہیں، اگر یہ ازلی نہ ہوں اور جعل جاعل مجبور ہوں تو ضروری ہوگا کہ قبل جعل سلب ہونگے، جو چیز سلب ہو وہ ہمیشہ سلب ہوگی موجود نہیں ہو سکتی۔ یہ نہ فلان حقیقت لازم آئیگا اور یہ محال و باطل ہے اگر جبری اس نکتہ کو سمجھ لے تو وہ پھر یہ نہ کہیگا کہ میری فطرت اس طرح کیوں بنائی گئی فطرت جس کو ہم اصطلاحی الفاظ میں عین ثابۃ یا معلوم کہہ رہے ہیں، بنائی نہیں گئی، وہ مجبور ہی نہیں، یہ اور اس کے تمام اقتضات و قابلیات بے جعل جاعل ہیں اور اس طرح وہ

اپنے اقتضائے ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہے، لیکن ان قابلیت و خصوصیات کو حق تعالیٰ خارج میں ظاہر کر رہے ہیں، جو بخشی ان کی جانب سے ہو رہی ہے تخلیق ہمیشہ اللہ ہی کا فعل ہے۔ ”خلقکم وما تعملون“

اوپر جو کچھ کہا گیا اس کو ایک جملہ میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہی سرِ قدیم ہے:
 ”لایمکن بعین ان یتظهر فی الوجود ذاتا صفة وفعلا الا بقدر خصوصیتہ
 واهلیتہ واستعدادہ الذاتی“ (شیخ اکبر)

یہاں جبر و قدر دونوں میں توفیق ہو رہی ہے۔ اعیانِ ثابۃ جو معلوماتِ حق ہیں (اور حق تعالیٰ ان کے عالم ہیں) اپنی خصوصیات و قابلیت و استعدادات کے موافق ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہی اختیار و آزادی کا پہلو، لیکن ان کا ظہور حق تعالیٰ سے ہو رہا ہے، یہی جبر کا پہلو! دیکھو ”حرکت ایک ہے اور نسبت دو“

ایک نسبت حق کی جانب ہے۔ یہ نسبت تخلیق ہے جملہ افعال کی تخلیق حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ فاعل حقیقی وہی ہیں۔ ذاتِ خلق میں نہ حرکت ہے نہ قوت لا حول ولا قوۃ الا باللہ تخلیق افعال میں انسان مجبور ہے۔ ”ہمہ ازوست“

دوسری نسبت خلق کی جانب ہے۔ یہ نسبت ”کسب“ ہے یعنی افعال کی تخلیق عینِ ثابۃ یا ماہیتِ شے کے بالکل مطابق ہو رہی ہے، بالفاظِ دیگر جو کچھ عین میں ہے بعلیۃِ خالق وہی ظاہر ہو رہا ہے، یا یوں کہو ہر شے کی فطرت کے مطابق ظہور ہو رہا ہے جب تمام دفعاتِ نمیری اقتضائے موافق ہو رہے ہیں اور کوئی شے نمیری فطرت کے خلاف مجھ پر عائد نہیں کی جا رہی ہے تو پھر میں صحیح معنی میں آزاد ہوں۔ اسی لیے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ ”ما یحکم علینا الا بنا بل نحن نحمک علینا“ جو کچھ ہم پر حکم لگایا جا رہا ہے وہ ہماری ہی فطرت کے مطابق ہے،

بلکہ خود ہم اپنی ہی اقتضائے مطابقت حکم لگا رہے ہیں۔ یہ ٹھیک قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق ہے: ”اَنَّا كُذِّمْنَا كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ“ یعنی ”وہ سب کچھ تم کو دیا ہے جس کو تمہارے عین نے سنا استعداد سے مانگا، دوسری جگہ اور زیادہ صاف طور پر بیان کیا گیا ہے: ”اَنَّا لَمَوْفُوهُمۡ نَصِيۡرُہُمْ غَیۡرَ مُنۡقَوۡضٍ“ ”فَلِلّٰہِ الْحَمۡدُ اللّٰہُ عَلَیۡہِ“ ”ہم ان کا حصہ پوری طرح بغیر کسی نقصان کے دیتے ہیں۔ صاحب گلشن راز حق تعالیٰ کی زبانی کہلواتے ہیں۔“

ہرچہ از زمین و شینِ شماست بر سر مقتضای عینِ شماست
ہرچہ عینِ شماقتضا کرد جو فیض من آں ہویدا کرد
شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات و قابلیت ذاتیہ درج ہیں۔ حق تعالیٰ کی تخلیق اس کے عین مطابق ہو رہی ہے۔ جامی سامی نے اس کو بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے:-

”اے عین تو نسخہ کتاب اول۔ مشرّع در آں صحیفہ اسرار ازل
احکام قضا چو بود درے بدیع حق کرد با حکام کتاب تو عمل
اسی مفہوم کو اور زیادہ اصطلاحی زبان میں ادا کرو تو بات اور زیادہ واضح ہو جاتی
ہے اور تمام مسئلہ کی تلخیص حاصل ہو جاتی ہے: اعیان یا ماہیات در اصل معلومات حق ہیں
اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کا تابع ہوگا، شد درہ من قال ہے

حق عالم و اعیانِ خلایق معلوم معلوم بود حکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کنسرتا تو عمل گر تو بمثل معذبی و مرحوم (جامی)
اس طرح حکم قدر عین ثابتہ کی طرف ہی رجوع ہوتا ہے یعنی تخلیق حق تابع اقتضات عین ثابتہ
ہے، اسی لیے کہا گیا ہے ”القدر انت“ ”والحکم لک“ اب اس راز کے معلوم ہو جانے کے

بعد میں ایک سکون حاصل ہو جاتا ہے اور غیر کے تعلق سے ہم کٹ جاتے ہیں، خبر و شر کا مبداء اپنی ہی ذات کو قرار دیتے ہیں، ”ازماست کہ برماست“ کے معنی ہم پر کھل جاتے ہیں، ظلم کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں (کیونکہ ظلم باشد ز فعل او مسلوب) اِنَّ اللّٰهَ كَيْفَ يَضِلُّ الْمُتَعَيِّبِينَ (نہ انہائے زمانہ ہی کو ملعون و ملعون قرار دیتے ہیں اور نہ ماحول ہی کو بدنام کرتے ہیں، بلکہ ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیتے ہیں اور اپنے ہی نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں) اِنَّكَ كَسَبْتَ مَا وَفَوْكَ نَفْعًا (تیرے ہی دونوں ہاتھوں نے کیا ہے اور تیرے ہی مُنہ نے پھونکا ہے) سچ ہے :-

وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِیْبَةٍ فَاِنَّمَا لَیْكُمُ اِلٰہٌ یَّحْكُمُ (پج ۵۷) کی کمائی ہوئی ہے۔

’جبر و قدر کی تلیفیق میں علامہ اقبال میں بھی نظر آتی ہے، لیکن طرز بیان مختلف ہے اور اصطلاحات جدا ہیں۔ مگر تضاد اس شدت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا گیا ہے کہ تضاد بیانی تو نمایاں نظر آتی ہے لیکن تلیفیق کا نشان غائب ہو جاتا ہے، ان کی فلسفیانہ کتاب (Reconstruction) میں ہمیں دو ایسے عبارتیں ایسی واضح مل جاتی ہیں کہ اگر اقبال ان کی توضیح میں ذرا اور تفصیل سے کام لیتے تو بات کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو جاتی۔ تاہم اقبال علم صحیح کے مطابق حل ضرور پیش کرتے ہیں، گواجمالی طور پر۔ اسی اجمال کو یہاں کسی قدر کھولا جا رہا ہے۔

اپنی مذکورہ بالا کتاب میں ”نقدیر“ کی توضیح میں اقبال کہتے ہیں :-

As the Quran says:-

لے بیشک اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظلم کرنے والے نہیں ہیں

"God created all things and assigned to each its destiny. The destiny of a thing, then is not an unrelenting fate working from without like a task-master, it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, socially actualize themselves without any feeling of external compulsion"

یعنی جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے "خلق کل شیء وقد رزقہ تقدیراً" تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں جو خارج سے شے پر بکری عمل کر رہی ہو بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے اس کے وہ متابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں مضمر ہیں جو بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔

اسی ایک عبارت پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اقبال شے کی قابلیت اور اقتضات کو یا ان کے الفاظ میں "قابل تحقق امکانات" ہی کو اس کا "اختیار" قرار دے رہے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اقتضات غیر مجبور و غیر مخلوق ہیں اور چونکہ ان ہی اقتضات کا خارج میں (بہ فعلیت خالق) ظہور ہو رہا ہے لہذا ذاتِ شے پر کوئی جبر واقع نہیں ہو رہا ہے۔ اور اس معنی میں "وہ آپ ہی تقدیر الہی" شیخ اکبر نے اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا تھا کہ "ان الحق لا یعطی" لے اقبال، بال جبریل۔

اَلَا مَا عَظَاهُ عَيْنٌ“ حق تعالیٰ شکر کو وہی عطا فرماتے ہیں جو اُس کے عین (یعنی معلوم) کا تقاضا ہو، اقبال اسی چیز کو دوسرے رنگ میں پیش کر رہے ہیں :-

خودی کو کر ملبند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندہ سے خود پوچھے بتا سیری صفا کیا ہو؟

انسان اس معنی میں مجبور نہیں کہ اُس کی قیالیات ”بھی تخلیق الہی قرار دیے جائیں۔

انسان کی فطرت یا ماہیت بالفاظ دیگر اس کا ”عین“ (معلوم الہی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے اوپر دکھایا ہے) غیر مخلوق ہے۔ اور اسی لیے اس کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اپنے الفاظ میں شاید اقبال اسی مفہوم کو ادا کر رہے ہیں :-

تقدیر شکن قوت باقی ہو ابھی اس میں

ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

حق تعالیٰ کی قدرت مطلقہ و حکمت بالغہ کا لحاظ کرتے جن کا اقبال دلِ مہان سے قائل ہے اس شعر کی توجیہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے جو ہم نے پیش کی ہے؟

آزادی اور اختیار کے اس مفہوم کے ساتھ جبر کا وہ مفہوم بھی یاد رکھو جو اقبال نے ”سہما دوست“ کے معنی میں لیا ہے اور تجزیہ کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی ہے تو تمہیں اس تضاد کی توفیق سمجھ میں آنے لگتی ہے جس کو ہم نے دو جملوں میں ادا کیا ہے ”المخلوق من الحق والکسب من الخلق“ یہی معنی ہیں اس مشہور قول کے جو امام جعفر الصادق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے: ”لا حیل ولا قدم بل الاصر بین الامرین“ یہاں نہ جبر ہے اور نہ قدر بلکہ معاملہ دونوں کے درمیان ہے۔

بشرِ سخن مشکل و سرِ مطلق ہر فعل و صفت کہ باشد با عیان لمحت

از یک جہت اُن جملہ مضافات است بما از وجہ دیگر جملہ مضافات است بحق (جامی)
 اگر آپ نے سرِ قدر کو سمجھ لیا ہو تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آجائے گا کہ کیوں ”کاملین“
 جبر کے معنی ”تخلیق من اللہ“ لے کر ایک قسم کی قوت و طمانیت محسوس کرتے ہیں اور کیوں
 جاہل جبر کو سلب آزادی سمجھ کر ضیق میں گرفتار ہو کر اباحت میں مبتلا ہو جاتے ہیں تقاضی
 محمود بھری کے انہی نفیس اشعار میں سے ایک شعر اقبال اپنے مکالمہ میں ”پیر“ کی زبانی
 کہلواتے ہیں۔

جبر باد پر دِ بالِ کالماں ! جبر ہم زنداں و بندِ جاہلاں !
 بالِ بازاں را سوئے سلطانِ برو ! بالِ زاغاں را بگورستانِ برو !

باب

یافت و شہود

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ وَالشَّوْقَ
إِلَى لِقَائِكَ فِي غَيْرِ ضَرَاءٍ مُضرةٍ وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ

قرب و معیت کی تعلیم کی توضیح او پر کے صفحات میں مختلف پہلوؤں میں کسی
قدر تفصیل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ اس تعلیم پر عمل یا مجاہدہ ضروری ہے، مجاہدہ ہی سے ہدایت
کے راستے کھلتے ہیں وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فَبِمَا كُنُوا فِيهِ كُفَرًا يُكْفَرُونَ (قرآن عین) کا
درجات کی بلند می نصیب ہوتی ہے لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا اور مجاہدہ ہی سے اس
”نعم لا یفقد“ اس ”برود العیش فی الدنیا وَالْآخِرَةِ“ اور اس خکی چشم (قرۃ عین) کا
حصول ممکن ہوا ہے جس کے حصول کی تعلیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں فرمائی ہے۔
مجاہدہ کی اہمیت کا اندازہ حضرت ابراہیم ادہم قدس سرہ کے اس جواب سے
بخوبی ہو سکتا ہے جو آپ نے حضرت امام ابو یوسفؒ کو دیا تھا حضرت امام نے فرمایا کہ
درویشی کے لیے علوم کا سیکھنا ضروری ہے، حضرت ادہم نے کہا کہ ہاں، میں نے ایک
حدیث سنی ہے کہ حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ اس حدیث پر عمل کر لوں تو اور علوم
سیکھوں !

اوپر کے صفحات میں تم نے دیکھا کہ کتاب و سنت کو معیار حق قرار دے کر بلا تاویل
توجیہ، بلا اشارت النص و اقتضاء النص، صراحت النص دلالت النص یہ ثابت ہو کہ

حق تعالیٰ بحالہ و باوصاف و بجد ذات جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں، اس لیے معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہوا اور اعتبارات الہیہ خلق سے ان کی قابلیات و اقتضات کے موافق وابستہ ہو گئے ”ہو الاذل و الاخر و الظاہر الباطل و ہو بکل شیء عَلیَم“

اس علم عظیم کے حصول کے بعد تمہارا مجاہدہ صرف یہ ہوگا کہ جس طرح اس سرکمون کی معلومیت تمہارے دیدہ بصیرت پر منبسط ہو گئی ہے اسی طرح اس کی ملخو طیت بھی تمہاری نظر بصیر میں منبسط ہو جائے، بالفاظ دیگر حق کی یافت و شہود قائم ہو جائے، تم ہر لحظہ ان کو دیکھتے ”(با اعتبار ہوا الظاہر، اور ”پاتے رہو“ (با اعتبار ہوا الباطن) تمہارا ”ذہول“ یا غفلت عن الحق“ رفع ہو کر دوام حضور و آگاہی کی دولت تمہیں نصیب ہو جائے، اور اس کی برکت سے ہوا الباطن کے آثار نمودار ہو جائیں۔ اَللّٰهُمَّ اَتَمِّمْ عَلٰی نِعْمَتِكَ وَ اَتْمِدْنَا وَ صَوْلِكَ اَللّٰم

جامی سامی نے اس مقصود کو پیش نظر رکھ کر فرمایا تھا ہے

لے دل طلب کمال در در رہ چند تکمیل اصول و حکمت مہند رہ چند
ہر سن کر کہ جز ذکر خدا و سوسہ است شرعے ز خدا بدار ایں و سوسہ چند

اور عارف رومی نے فرمایا تھا ہے

کیست زو بہتر بگوئے پیچ کس تابداں دل شاد باشی یک نفس
من نہ شادی خواہم نے خضری انجمی خواہم من از تو ہم توی!

اس مقصود اعلیٰ کے حصول کے ذرائع یہ ہیں، یہ سعادت کبریٰ کیا بطور اجتہاد ہی عطا ہوتی ہے یا بطور انابت، بھی حاصل کی جاسکتی ہے؟

یافت و شہود کے قیام کے لیے معرفت صحیح ضروری ہے، اوپر پڑھ چکے ہو کہ

(۱) ذواتِ خلق کی غیریت قرآن سے ثابت ہے۔ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق و داخلًا

معلوم، غیر ذاتِ حق ہیں لہذا ذاتِ خلق کو ذاتِ حق قرار دینا الحادِ محض ہے، خلقِ حق نہیں اور حق خلق نہیں ”سبحان اللہ وما آنا من المشرکین“

(۲) ذواتِ خلقِ حق کی اس کلی غیریت و بدیہی ضدیت کے باوجود ذواتِ

خلق سے ذاتِ حق کی معیت و قرب و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں ”عینیت“) بھی کتاب و سنت سے قطعی الدلالات

ہے، حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ اس ”تنزیہ“ کے باوجود ”تشبیہ“ پر ایمان رکھنا ایمانِ کامل ہے، جس سے ہمیں حق تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ یہ قرب بذریعہ انا نفس میں حق تعالیٰ کی یافت یا حضور ہے اور بذریعہ صورتِ بشری آفاق میں حق تعالیٰ کا شہود ہے۔

اس علمِ قرب کو تم دوسرے الفاظ میں (یعنی صوفیہ کرام کی اصطلاحات میں)

اس طرح ظاہر کر سکتے ہو:-

(۱) نظرِ ہوالِ ظاہر:- یعنی حق تعالیٰ ہی بصورتِ معلوماتِ ظاہر ہیں انت الظاہر

فلیس فوقک شیءٌ معلومات یا اعیان وجودِ مطلقِ حق و اسماء و صفاتِ مطلقہ حق کے

آئینے میں اور ان میں حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، یعنی وجودِ حق ہی مرایاے اعیان میں متعین اور

ان کے احکام و آثار سے متعدد و متکثر ہو رہا ہے۔ ہوالِ ظاہر کی نظر میں ذاتِ مطلق کے سوا

کوئی شے خارج میں مشہود نہیں کیونکہ وجودِ حق ہی ہر صورتِ بشری سے ظاہر ہے۔ الحقُّ یُحْشِسُ

وَالْمَخْلُوقُ مَعْقُولٌ اسی صداقت کا اظہار ہے۔ مراقبہ ہوالِ ظاہر ہی کے نتیجہ کے طور پر کہا

گیا ہے۔ مَا رَأَيْتَ شَيْئًا إِلَّا دَآءِئْتُ اللَّهُ قَبْلًا۔ صوفی اس نظروالے کو ذوالعین کہتے ہیں۔
 روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست گراو نہاں بود جهان خود عیاں کجاست!
 (۲) نظر ہو الباطن یعنی وجود مطلق حق آئینہ گرا ورا عیاں کی نمائندگی کر رہا ہے
 لہذا نظر اعیان پر پڑتی ہے اور وجود باطن ہی یعنی من ورائے حجاب اعیان ظاہر و متجلی ہیں،
 یہ مرتبہ ایمان بالغیب کا ہے الخلق محسوس و الحق معقول اسی صداقت کا اظہار ہے صوفیہ
 اس نظروالے کو ذوالعقل کہتے ہیں۔

یا رسیّت مرا ورائے پردہ حُسن رخ او سرائے پردہ
 عالم ہمہ پردہ مُصَوِّر اشیا ہمہ نقشہ سرائے پردہ
 ایں پردہ مرا تو جُدا کر دے! اینست خود اقتضائے پردہ

(۳) نظر کا میل جو محقق کو حاصل ہے وہ مذکورہ بالا دونوں نظروں کی جامع ہوتی
 ہے وہ حق کا خلق میں اور خلق کا حق میں مشاہدہ کرتی ہے۔
 گو کہ کمیاں، ما جہائی، برگز نکلند غطائے پردہ
 اس مرد کا مل کی نظر میں نمود کثرت خلق، وحدت حق کے شہود کی مانع نہیں اور شہود حق،
 نمود کثرت خلق کا زخم نہیں ہوتا بلکہ وہ کثرت کا وحدت میں اور وحدت کا کثرت میں
 مشاہدہ کرتا ہے، اس کو مرتبہ جمع الجمع کہا جاتا ہے اور معیت حق با خلق اس مرتبہ میں متحقق
 ہوتی ہے صوفی اس نظروالے کو ذوالعین و ذوالعقل کہتے ہیں:-

از صفائے حر و لطافتِ جام در ہم آمیخت رنگ جام و دمام
 ہمہ جام ست و نیست گوئی حر یادام ست نیست گوی جام
 ایسے ہی مرد کا مل کا یہ قول ہے:

عنیت سے مست ہوں اور غیرت پریشاں دم بدم میکشی یہ پارسائی بس مجھے

جامی سامی نے تینوں نظروں کا اس سماعی میں ذکر کر دیا ہے

ذوالعینی اگر نور حق مشہود است ذوالعقلی اگر شہود حق مفعول مست

ذوالعینی و ذوالعقلی شہود حق و خلق بایک گرازمہ دو ترا موجود است

اب یافت و شہود کے قیام کے لیے اسی نظر کامل کا مراقبہ ضروری ہے اس کو مراقبہ نظری کہا جاتا ہے۔ دیکھو اس مراقبہ نظری کے دو درجے ہیں اور حضرت محمدؐ نے ان کے علیحدہ علیحدہ نام دیے ہیں اور اختصار کے ساتھ ہر ایک کا مفہوم متعین کیا ہے۔
(۱) مراقبہ خلق: اس مراقبہ نظری کے لیے ہر شے کی صورت (یعنی اس کے تعین و تقید و تخریک) دیکھیے اور یقین کامل کے ساتھ یہ سمجھ لیں کہ تمام اشیاء مخلوقات حق یا اعیان ثابتہ کے اظلال ہیں جو آئینہ وجود حق میں منعکس اور کمالات الہیہ یعنی حیات و علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام وغیرہ سے منصف و متجلی ہو کر ظاہر ہوئے ہیں۔ یا مختصر الفاظ میں یقین کرے کہ ہر شے جو وجود حق موجود ہے۔ اس مراقبہ کی مداومت سے حضرت خردم فرماتے ہیں کہ بہت جلد ”ایمان ثابتہ“ کا انکشاف ہو جاتا ہے جو تمام غلائق کی حقیقت ہیں اور عرش و کرسی، لوح و قلم، فرشتے، عالم ارواح و عالم مثال کا معاونہ ہونے لگتا ہے۔ اس ہی کو کشف کوئی کہتے ہیں۔

(۲) مراقبہ حق: اس مراقبہ نظری کے لیے ”ہر زمان و ہر مکان میں جس شے کا

ادراک حواس ظاہریہ اس باطن سے کرے یقین کامل یہ جانے کہ اشیاء کا یہ وجود عین وجود حق ہے جو بقتضائے اسما، جلال و جمال آئینہ ایمان ثابتہ میں یعنی ان کی شکل و صورت میں ظاہر ہوا ہے“ بالفاظ دیگر ”حق تعالیٰ ہی بحالہ و باوصاف و بجد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر

باتبدیل و تغیر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں "یا بالفاظِ مختصر تعلیم
حق ہی حق ہے جو ان صورت و اشکال میں ظاہر ہے: انت الظاهر فلیس فوقك الشئ^۱
نیز نگہیوں سے یا اس کے حیراں نہ ہو جو ہر رنگ میں اسی کو نمودار دیکھنا!
افاق میں حق تعالیٰ کی ہوینت و انیت کا اس طرح مشاہدہ کرتے ہوئے نفس
کی طرف پلٹے اپنی ہوینت و انیت کی نفی کرے اور آنکھ بند کر کے اس طرح تصور کرے کہ
جس کو میں میں جانتا تھا، میں نہیں حق ہی ہے جو اس صورت میں ظاہر ہوا ہے
میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

اس مراقبہ کی مداومت و مواظبت سے اگر حق تعالیٰ چاہیں تو ایک خود فراموشی بھی پیدا ہو جاتی
ہے۔ اب ناظر و منظور ایک ہو جاتے ہیں، حجاب اٹھ جاتا ہے، وصال حق حاصل ہو جاتا ہے
اسی کو غلبہ ہو الباطن یا "فناء الفناء" کہتے ہیں، یہی معنی ہیں "الفقر اذ تم ہو اللہ ابن استی کے
خود ہمو شاہد و ہمو شہود غیر الویسیت در جہاں موجود
یہ محویت ہے، "استرداد امانت" ہے، اب "عبد اللہ" نہیں ہو جاتا، عبد اب رہتا ہی نہیں
اللہ ہی اللہ رہتا ہے

ماند آں اللہ باقی جملہ رفت
اللہ یس فی الوجود غیر اللہ

غرض ایک دقیقہ عارف تامہ الحرفت، جو مرشد کامل ہے، تمہیں اپنی زبان فیض
ترجمان سے سکھاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بجاہ حبیب کے ویسے رہ کر صورتِ معلومات سے ظاہر

۱۔ اس مراقبہ کی مداومت سے بہت ہی حق جو اللطف ہے اور غایت لطافت کی وجہ سے اس پر پہلی نظر نہیں پڑتی محو ظ
ہوگی اور اسی کو کشف الہی کہتے ہیں۔ ایضاً (مخدوم ساوی) (م)

ہوئے ہیں۔ اور تم اس پر حق تعالیٰ کی توفیق سے پوری طرح یقین کرتے ہو اور اس کو اس کی ہدایت کے مطابق ہر وقت ملحوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہو۔ اس کوشش میں ابتداءً تم کامیاب نہیں ہوتے، تمہارا زیادہ وقت دھول اور غفلت میں گزرتا ہے اور کبھی کبھی یاد یا ملحوظیت بھی ہو جاتی ہے۔ یہ ابتدائی درجہ ہے، اس کو صوفیہ کرامؒ یاد کر دو گا نام دیتے ہیں۔ مگر تمہارا حجابہ جا، رہتا ہے اور تم ہمہٴ استقلال سے کام لے کر مراقبہٴ نظری میں لگے رہتے ہو، غارت روم کے یہ نورانی الفاظ جو حق تعالیٰ کے ایک عظیم المتعیر قانون کو ظاہر کر رہے ہیں، تمہاری ہمت میں ضعف پیدا نہیں ہونے دیتے:

اندریں رہ می تراش و می تراش	تادم آخر دمے و می تراش
تادم آخر دمے آخر بود	کہ غایت با تو صاحب سر بود
دوست دارد دوست این آشتنگی	کوشش بیہودہ بہ از غشتگی
کار کے کن تو و کاہل مباحث	انک اندک خاک چہ راحی تراش
چوں ز چاہے می کنی ہر روز خاک	عاقبت اندر سی در آب پاک
چوں نشینی بر سر کوئے کسے	عاقبت بینی تو ہم روئے کسے

تمہارے خلوص و انابت کی برکت سے تمہاری غفلت رفتہ رفتہ رفع ہو جاتی ہے اور یاد غالب آتی جاتی ہے، ملحوظیت موکد ہوتی جاتی ہے اور جس طرح معلییت دل پر منبسط ہو گئی تھی ملحوظیت بھی نظر پر منبسط ہوتی جاتی ہے اور جب یہ مراقبہ کمال درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو پھر غفلت ایک لحظہ کے لیے بھی نہیں ہوتی اور ہر وقت تم یافت و شہود میں غرق رہتے ہو۔ اس مرتبہ کو صوفیہؒ ”یادداشت“ کہتے ہیں اور اسی مراقبہ کی برکت سے تم پر ان شاء اللہ تعالیٰ آثار ”ہوالباطن“ بھی مکشوف ہو جاتے ہیں جو فی مع اللہ سے مختص ہیں۔ اللہم ادرقنا هذا

المقام بفضلک وکرمک وتصدق حبیبک محمد المصطفیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام !
 خوب سمجھ لو کہ ہوا الظاہر کے معنی کا کشف تو قال شیخ کامل سے ہو سکتا ہے، دیدہ
 ظاہر بصیر پر منکشف ہو جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی اشیاء کی صورت میں ظاہر و مخفی ہیں
 لیکن دیدہ باطن بصیرت پر انکشاف ہوا الباطن مراقبہ ہوا الظاہر (مراقبہ نظری) پر منحصر ہے۔
 ایک کا حصول گنتاڑ سے ہوتا ہے تو دوسرے کا کردار سے، ایک کی تفسیر علم سے ہوتی
 ہے تو دوسرے کی تحصیل عمل سے، ایک کی دریافت سمع پر ہے تو دوسرے کی یافت نظر
 پر، ایک کا کشف چشم سر سے ہوتا ہے تو دوسرے کا شہود چشم دل سے، ایک کی تکرار قال
 سے کی جاتی ہے، دوسرے کی اقرار حال سے۔ جو شخص محض قال سے اس حال کا دعویٰ
 کرے وہ دعویٰ محال و باطل کر رہا ہے۔ لہذا جس خوش نصیب کو ہوا الظاہر کا علم
 حاصل ہو گیا ہے اس کو چاہیے کہ صرف اس علم پر اکتفا نہ کرے بلکہ ہوا الباطن کی تحصیل
 میں لگ جائے کیونکہ بے عمل ہوا الباطن کا حصول ناممکن ہے اور یہ عمل صرف اتنا ہے کہ اپنے
 انفس میں یہ رک حق تعالیٰ کو پہلے (یافت) اور آفاق میں موجود حق تعالیٰ کو دیکھے (شہود)
 اس مراقبہ کی برکت سے ان شاء اللہ چشم بصیر کی طرح چشم بصیرت بھی متجلی ہو جائیگی اور اب
 وہ ہر صورت میں حسن و جمال حقیقی ہی کا نظارہ کرے گا اور ہر نظر میں لذت پائیگا ! عمل کی اس ہمت
 کا خیال رکھ کر جامی نے فرمایا بخاناہ

خواہی کہ شوی داخل اربابِ نظر از قال بجال بایت کرد گذر
 از گفتن توحید موجد نشوی شیریں نشود دہاں بسانم شکر
 کسی اور جگہ زیادہ واضح طور پر کہا ہے
 توحید حق اے خلاصہ مخمرات باشد سخن یافتن از ممتعات

رونی وجود کن کہ در خود یابی چیزے کے نیابی ز نصیص لمعات

ہمارے نزدیک قال کی اہمیت کچھ کم نہیں۔ قال صحیح ہی سے عرفان کا حصول ممکن ہے، قال صحیح ہی سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال، صفات و وجود اصالتہ ہمارے لیے نہیں۔ فقر کے امتیاز سے ہمیں "امانت" کا امتیاز حاصل ہوتا ہے، فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے "سُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا آتَانَا مِنَ الْمُسْرِكِينَ" کا جو بصیرت محمدیہ ہر بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی چیزوں کو ہم اپنے لیے ثابت نہیں کرتے اور اس طرح مشرک سے بچ جاتے ہیں اور اپنی چیزوں و ذاتیات، صفات عدمیہ ناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے کہ ان کی تزیہ نہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے، حق تعالیٰ کی چیزوں کو حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت کرتے ہیں اور توحید اصلی کے قائل ہوتے ہیں۔ فقر و امانت کے نتیجے کے طور پر ہم کو خلافت و ولایت حاصل ہوتی ہے، جب ہم امانات الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو "خليفة الله" کہلاتے ہیں اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو "ولی الله" قال ہی کے ذریعہ ہمیں عبد اللہ کی حقیقی شان کا علم حاصل ہوتا ہے؛ کیا اس علم کی اہمیت کچھ کم ہے؛ اور پھر اسی علم کی وجہ سے ہم جس وقت چاہیں حق تعالیٰ کا انفس و آفاق میں شاہدہ کر سکتے ہیں؛ اب مجاہدہ و عمل ہے اور وہ کیا ہے؟ اسی علم کا استحضار اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ یہ ریاضتِ شاقہ نہیں، چلہ کشی نہیں، حقوقِ نفس کا ترک کرنا نہیں، بیوی بچوں کا چھوڑنا نہیں؛ یاد رکھو اس استحضار اور ملحوظیت کے لیے شکر، دعا، توکل، تقویٰ، صبر، رضا نہایت ضروری ہیں۔ اگر مجاہدہ کی اساس ان پر رکھی جائے تو کوئی تعجب نہیں کہ حق تعالیٰ بطور اجتناب یافت و شہود کی نعمت سے سرفراز فرمائیں طریقہ

یہ ہونا چاہیے کہ ہر روز تم

(۱) شکر کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ نے محض اپنے فضل و کرم سے میرے نفس کا جہل دور کیا اور ایمان کامل کی روشنی سے میرے قلب کو منور کیا۔ آپ ہی کے تبتلانے سے مجھے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ہی ہر شے کے ظاہر و باطن، اول و آخر ہیں اور آپ ہی کی یافت و شہود مقصود زندگی ہے۔

(۲) دعا کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ مجھے اپنے فضل و کرم سے اپنے جو درواخانے سے دوام حضور و آگاہی عطا کیجیے، ذہول و غفلت کو مرفع کیجیے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ ادعویٰ استجب لکم میں بذل و افتقار معروضہ کرتا ہوں کہ مجھے ہر وقت اپنی یافت و شہود میں رکھیے اور ہوا باطن کا انکشاف کر دیجیے!

(۳) توکل و تقویٰ: حق تعالیٰ میں نے اس مقصد کے حصول کے لیے آپ ہی کو اپنا وکیل کیا، اس کا بزرگ کو آپ ہی کے تقویٰ کیا آپ کافی ہیں کھلی با اللہ وکیل۔

(۴) صبر: حق تعالیٰ اپنے مقصود کے حصول میں تاخیر کی وجہ سے مجھے جو الم محسوس ہوتا ہے، جو مضائقہ قلبی ہوتی ہے اس پر میں صبر کرتا ہوں، یہ جانتے ہوئے کہ آپ علیم ہیں اور میرے حال پر رحیم، آپ قادر مطلق بھی ہیں اور یہ تاخیر کسی مصلحت پر مبنی ہے جو بحیثیت مجموعی میرے لیے "خیر" ہے۔ اس صبر کی وجہ سے نفخائے ان اللہ مع الصابرین آپ کی معیت قدم ہر وہو المقصود!

(۵) رضا: حق تعالیٰ جس قدر ذہول مجھے رہتا ہے یہ مرتبہ عظم میں میری صورت کے ساتھ وابستہ ہے، اسی کے مطابق آپ کی تجلی ہو رہی ہے اس "قضا" پر میں رضا سے کام لیتا

ہوں۔ اِنِّیْ اَسْلَمْتُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ !

ان اعتبارات کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ میں آپ کی یافت و شہود کے لیے عجاہد کرتا ہوں اور یقین کامل رکھتا ہوں کہ میں اپنے مقصود میں کامیاب ہو کر فرنگہ آپ کا وعدہ بھی پوری کروں۔ وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوا فِیْنَا لَنَهْدِیْہُمْ سُبُلَنَا !

ہم نے دیکھا کہ مصر فتنہ کا ثمرہ رویت ہے، سر ہوا ظاہر سے واقف ہو کر تم بغوائے فاینا تو لو افتم و جد اللہ (۱۲۷) ہر صورت میں حقیقت ہی کا نظارہ کرتے ہو، وجہ اللہ ہی ظاہر ہو رہی ہو بصورت اشیا متجلی ہے اور ہر آن تمہاری نظر وجہ اللہ ہی پر رہی ہے۔ ۶۔ ہر گجائی نگر دیدہ دروچی نگر۔

اب اس معرفت کا حاصل محبت ہے۔ جب تک تہل تھا، رویت نہ تھی محبت بھی ممکن نہ تھی۔ جہل رفع ہوا، علم ہوا کہ ”یارِ پیشِ حاضر“ تو محبت کا پیدا ہونا ضروری ہے اور سچ پوچھو تو اہل ایمان کو محبت حق تعالیٰ کے سوا کس سے ہو سکتی ہے اَسْتَلْ حُبًّا لِلّٰہِ ان ہی کی نشان ہے!

اس محبت کا ثمرہ لذت ہے۔ لہذا عارف حق کو وجہ مطلق سے جس قدر زیادہ محبت ہوگی اسی قدر اس کو رویت و جہ حق میں لذت زیادہ حاصل ہوگی جس قدر معرفت خالص و بیشتر اسی قدر رویت صاف و تمام تر، اور جس قدر محبت قوی اسی قدر لذت بھی کامل، اتنی لیے جو لذت رویت انبیاء کو حاصل ہوتی ہے وہ اولیاء کو نہیں ہے جو اولیاء کو ہوتی ہے وہ علماء کو نہیں غرض معرفت و رویت کی صفائی و قوت کے لحاظ سے رویت و لذت میں بھی فرق ہوگا۔ عارفین اگر رویت میں سب ایک سے بھی ہوں تو بھی ان کی لذت میں تفاوت ہو سکتا ہے۔ ایک معمولی مثال سے یہ بات سمجھ میں

اسکتی ہے۔ دوسرا ایک "مستِ حُسن" کو دیکھ رہے ہیں، دونوں کی بصارت اتنی ہی قوی ہے، لیکن ان میں سے ایک عاشق ہے اور دوسرا محض ناظر، ظاہر ہے کہ عاشق کو اس نظارہ سے جولذت ملتی ہے اس کا عشرِ عشیر بھی تو دوسرے کو نصیب نہیں ہو سکتا، اسی لیے عرفانِ حق کے ساتھ عشق و محبت حق بھی ضروری ہے، جامی نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے۔

بشق کوش چو عارف شدی بسرِ حال

کہ عارفاں ہمہ لب اند و عاشقاں لب

اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دُعا سے کہ

اِنِّیْ اَسْئَلُکَ لَذَّةَ النَّظَرِ اِلٰی وَجْهِکَ وَالشَّوْقَ اِلٰی لِقَائِکَ

محبت ہی کو طلب کرنے کی تعلیم دے رہے ہیں کیونکہ عرفان کے بغیر ریت نہیں اور رویت و محبت کے بغیر لذت نہیں۔ ظاہر ہے کہ جس شے کی معرفت ہی نہ ہو انسان کو اس کی رویت کا بھی اشتیاق نہ ہوگا اور جس کو اشتیاق ہی نہ ہو اس کی رویت سے لذت بھی نہیں حاصل ہوگی۔ لہذا لذت کی حقیقت محبت ہے اور محبت رویت پر منحصر ہے اور رویت بغیر معرفت ناممکن۔ ظاہر ہے کہ عرفان و عشق، علم و محبت دونوں ضروری ہیں اور ان ہی کا ضروری نتیجہ لذت ہے۔

جب عرفانِ کامل کے ساتھ حق تعالیٰ کی محبت و عشق کا جذبہ بھی عارف کے

دل میں پیدا ہو جاتا ہے تو اب وہ اسی دنیا میں رہ کر جنتِ فردوس میں داخل ہو جاتا ہے، اسی عبدِ کامل کو خطاب ہوتا ہے: **فَاَدْخِلْنِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخِلْنِیْ جَنَّتِیْ** (۱۳۷: ۱۱) اپنی عبدیت کے تحقق کے ساتھ ہی وہ جنتِ ذات میں داخل ہو جاتا ہے، ہر وقت چنمہ قربے

شرابِ محبت میں سرشار رہتا ہے عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (۸۴۳) اور اس کے حق میں وہ دعا قبول ہو جاتی ہے جس میں معروضہ کیا گیا تھا۔

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ نَعِيمًا لَا يَنْفَدُ وَقُرَّةَ عَيْنٍ لَا تَنْقَطِعُ

(سداۃ الشامی)

اور دراصل یہی برد العیش فی الدنیا والاخرۃ ہے! اللہم ارزقنا ہذا المقام۔

